جدید
درسِ ترمذی

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث وصدر جامعہ دارالعلوم کراچی

جلد چہارم

حصہ معاملات

پاسبانِ حق

pasbanehaq

ضبط وترتیب

مولانا عبداللہ میمن صاحب

تخریج ومراجعت

ابوبکر احسان کاکاخیل صاحب

متخصص جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ دارالعلوم کراچی

جدید

درسِ ترمذی

جلد چہارم

حصہ معاملات

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث وصدر جامعہ دارالعلوم کراچی

ضبط وترتیب

مولانا عبداللہ میمن صاحب حفظہ اللہ

تخریج ومراجعت

ابوبکر احسان کاکاخیل صاحب

متخصص جامعہ دارالعلوم کراچی

ناشر

مکتبۂ دارالعلوم کراچی ۱۴

جملہ حقوق بحق مکتبۂ دارالعلوم کراچی محفوظ ہیں

باہتمام : مولوی جنید اشفاق
معاون : شرافت علی
طبع : جمادی الاولیٰ ۱۴۴۵ھ مطابق دسمبر ۲۰۲۳ء

مکتبۂ دارالعلوم کراچی
(احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی)
فون نمبر : 021-35042280
استقبالیہ : 021-35049774-6
ای میل :
mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- ادارہ اسلامیات اردو بازار کراچی
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- مکتبہ عائشہ اردو بازار لاہور
- مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور
- بیت المعارف بنوری ٹاؤن کراچی
- ادارۃ الحمود مانسہرہ
- مکتبہ اصلاح وتبلیغ، حیدرآباد
- مکتبہ سید احمد شہید لاہور
- مکتبہ عثمانیہ راولپنڈی
- مکتبہ جامعہ فریدیہ اسلام آباد
- دارالاخلاص پشاور
- مکتبہ بیت العلم پشاور
- مکتبہ علمیہ اکوڑہ خٹک
- مکتبہ امدادیہ ملتان
- مکتبہ امدادالعلوم ملتان

فہرست مضامین

مضمون	صفحہ
پیشِ لفظ شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم	۲۹
مقدمہ تحقیق تقریر ترمذی	۳۱
تقریر ترمذی کا مختصر تعارف:	۳۱
دورانِ کام حضرت والا کی نگرانی:	۳۲
منہجِ تخریج:	۳۳
اظہارِ تشکر:	۳۴
أَبْوَابُ الْبُيُوْعِ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم	۳۵
باب ما جاء في ترك الشبهات	۳۷
"حمی" کسے کہتے ہیں؟	۳۸
مشتبہات سے بچنے کے حکم میں تفصیل	۳۹
انگریزی روشنائی کا حکم	۴۰
باب ما جاء في أكل الربا	۴۲
وکاتبہ	۴۲
بینک کی ملازمت کیوں ناجائز ہے؟	۴۳
ربا القرآن اور ربا الحدیث	۴۴
سودِ مفرد اور سودِ مرکب دونوں حرام ہیں	۴۴
اعلان جنگ	۴۶
کیا موجودہ بینکوں کا سود حرام نہیں؟	۴۶

مضمون	صفحہ
تجارتی قرضوں پر سود	۴۷
سود کے جواز پر استدلال	۴۸
سود کے جواز کے قائلین	۴۹
حکم حقیقت پر لگتا ہے صورت پر نہیں	۵۰
ایک لطیفہ/ گانا بجانا حرام نہ ہوتا	۵۱
پھر تو خنزیر حلال ہونا چاہیے	۵۱
"سود" کی حقیقت	۵۲
قرض کی واپسی کی عمدہ شکل	۵۳
حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں تجارتی پھیلاؤ	۵۳
حضرت ابوسفیان کا تجارتی قافلہ	۵۴
سب سے پہلے چھوڑا جانے والا سود	۵۵
عہدِ صحابہ میں بینکاری کی ایک مثال	۵۶
ایک اور مثال	۵۷
سود کو جائز کہنے والوں کا ایک اور استدلال	۵۷
علت اور حکمت میں فرق	۵۸
شراب حرام ہونے کی حکمت	۵۹
شرعی احکام میں غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں	۶۰
نفع اور نقصان دونوں میں شرکت کریں	۶۱
قرض دینے والے پر زیادہ ظلم ہے	۶۲
سود کا ادنیٰ شعبہ اپنی ماں سے زنا کے برابر ہے	۶۴
باب ما جاء في التغليظ في الكذب والزور ونحوه	۶۵
باب ما جاء في التُّجَّار وتسمية النبي ﷺ إياهم	۶۶
خطاب کے لیے اچھے الفاظ کا استعمال	۶۷
دلالی کا پیشہ اور اس پر اجرت لینا	۶۷

مضمون	صفحہ
دلالی کی اجرت فیصد کے حساب سے	۶۸
باب ما جاء في من حلف على سلعته كاذبا	۷۰
باب ما جاء في التبكير بالتجارة	۷۲
باب ما جاء في الرخصة في الشراء إلى أجل	۷۳
ادھار بیع کرنا جائز ہے	۷۴
بیعِ حال اور بیعِ مؤجل کا فرق	۷۴
استاد زادے کی تعظیم وتکریم	۷۵
رہن رکھوانا جائز ہے	۷۶
باب ما جاء في كتابة الشروط	۷۸
ادھار معاملہ لکھنا ضروری ہے	۷۹
باب ما جاء في المكيال والميزان	۸۰
باب ما جاء في بيع من يزيد	۸۱
نیلام کا حکم	۸۱
نیلام کے جواز میں فقہاء کا اختلاف	۸۲
ہر قسم کے اموال میں نیلام جائز ہے	۸۳
باب ما جاء في بيع المدَبَّر	۸۵
مولیٰ کے انتقال کے بعد مدبّر کی بیع جائز نہیں	۸۵
مولیٰ کی زندگی میں مدبّر کی بیع کا حکم	۸۶
میرے نزدیک سب سے بہتر جواب	۸۹
وہم کی وجہ سے پوری حدیث مردود نہیں ہوتی	۹۰
باب ما جاء في كراهية تلقي البيوع	۹۱
تلقی الجلب سے ممانعت کی وجہ	۹۲
"غرر" اور "ضرر" ممانعت کی علت ہیں	۹۳
ایسی بیع کا حکم	۹۴

مضمون	صفحہ
دھوکے کی صورت میں بائع کو خیارِ فسخ	۹۴
حنفیہ کا مفتیٰ بہ قول	۹۵
حنفیہ کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب	۹۵
باب ما جاء لا يبيع حاضر لباد	۹۶
عدمِ جواز کی وجہ	۹۶
رسد اور طلب کا ثبوت حدیث سے	۹۷
سرمایہ دارانہ نظام	۹۸
اشتراکی نظام	۹۹
سرمایہ دارانہ نظام کی خرابیاں	۹۹
اسلام کا نظام معیشت	۱۰۰
باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة	۱۰۲
ائمۂ ثلاثہ کا مسلک	۱۰۳
عقد کے وقت تماثل کافی ہے	۱۰۴
اس مسئلے میں امام صاحب کی فقاہت	۱۰۴
رطب اور تمر کی جنس ایک ہے	۱۰۶
حنطۂ مقلیہ کی بیع غیر مقلیہ کے ساتھ جائز نہیں	۱۰۷
رطب اور حنطۂ مقلیہ میں فرق	۱۰۷
حدیثِ باب کا جواب	۱۰۸
باب ما جاء في كراهية بيع الثمرة قبل أن يبدو صلاحها	۱۱۱
پھل ظاہر ہونے سے پہلے بیع کرنا	۱۱۳
کئی سال کے لیے باغ ٹھیکہ پر دینا	۱۱۳
پھل ظاہر ہونے کے بعد بدو صلاح سے پہلے بیع کا حکم	۱۱۴
بيع بشرط القطع	۱۱۴
بيع بشرط الترك	۱۱۴

مضمون	صفحہ
مطلق عن الشرط	۱۱۴
اعتراض	۱۱۵
جواب	۱۱۶
حدیثِ باب کا جواب	۱۱۶
عدمِ جواز کی علّت	۱۱۷
یہ نہی تحریم نہیں	۱۱۷
بدوِ صلاح کے بعد بیع کرنا	۱۱۸
جو پھل پوری طرح ظاہر نہ ہوا ہو اس کی بیع	۱۲۰
المعروف کالمشروط	۱۲۱
فقہائے عصر کی رائے	۱۲۱
ایک سال تک مفت سروس کا حکم	۱۲۲
حدیثِ باب مشورے پر محمول ہے	۱۲۳
عرف کی وجہ سے ترک حدیث جائز نہیں	۱۲۳
باب ما جاء في النهي عن بيع حبل الحبلة	۱۲۵
حدیثِ باب کے دو مطلب	۱۲۵
باب ما جاء في كراهية بيع الغرر	۱۲۶
"غرر" کی حقیقت	۱۲۶
"غرر" کے تحقق کی تین صورتیں	۱۲۷
انشورنس کے اندر بھی غرر ہے	۱۲۸
زندگی کا بیمہ (Life Insurance)	۱۲۸
اشیاء اور سامان کا بیمہ (Goods Insurance)	۱۲۹
مسؤلیت کا بیمہ (Third Party Insurance)	۱۳۰
"امدادِ باہمی" (Mutual Insurance) کی صورت جائز ہے	۱۳۰
"التأمين التعاوني" کی رقم پر زکوٰۃ	۱۳۱

مضمون	صفحہ
بیمۂ زندگی جائز ہونا چاہیے	۱۳۱
اگر قانوناً بیمہ کرانا ضروری ہوتو؟	۱۳۲
باب ما جاء في النهي عن بيعتين في بيعة	۱۳۳
متردد ثمن کے ساتھ عقد درست نہیں	۱۳۴
ادھار بیع میں قیمت کا اضافہ درست ہے	۱۳۴
باریک فرق	۱۳۵
قیمت میں اضافہ کرنا جائز نہیں	۱۳۵
قسطوں میں زیادہ قیمت پر فروخت کرنا جائز ہے	۱۳۶
باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك	۱۳۷
غیر مملوک چیز فروخت کرنے میں خرابی	۱۳۸
سٹہ کیا ہوتا ہے؟	۱۳۸
اس باب کی دوسری حدیث	۱۳۹
"بیع العینہ" جائز نہیں	۱۴۰
"لَا يحل سَلَف وبيع" کے تیسرے معنی	۱۴۰
مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانا درست نہیں	۱۴۱
عقد کے مناسب شرط لگانا جائز ہے	۱۴۲
متعارف شرط لگانا جائز ہے	۱۴۲
علامہ ابن شبرمہؒ کا مذہب	۱۴۳
امام ابن ابی لیلیٰؒ کا مذہب	۱۴۴
جمہور فقہاء کا مذہب	۱۴۵
امام احمد بن حنبلؒ کا مذہب	۱۴۵
امام ابوحنیفہؒ کا استدلال	۱۴۶
علامہ ابن شبرمہؒ کے استدلال کا جواب	۱۴۶
امام طحاویؒ کی طرف سے دوسرا جواب	۱۴۷

مضمون	صفحہ
امام ابن ابی لیلیٰؒ کے استدلال کا جواب	۱۴۸
وَلا رِبح ما لم یضمن	۱۴۹
بیع ما لم یقبض	۱۵۰
سوداور کرایہ میں فرق	۱۵۱
نکاح اور زنا میں فرق	۱۵۱
جمہور فقہاء کا استدلال	۱۵۲
زمین کی "بیع قبل القبض" جائز ہے	۱۵۳
معنوی قبضہ، یا ضمان میں آجانا بھی کافی ہے	۱۵۴
باب ما جاء في كراهية بيع الولاء وهبته	۱۵۵
عقدِ موالاۃ کی تعریف	۱۵۵
ولاء کی بیع اور ہبہ کے ناجائز ہونے کی وجہ	۱۵۶
مولی العتاقہ اور مولی الموالاۃ میں فرق	۱۵۷
"حق الإرث" کی بیع	۱۵۷
حقوقِ غیر شرعیہ	۱۵۸
"حقوق" کی بیع	۱۵۸
"حقوق" کی اقسام	۱۵۹
"بیع" جائز نہیں "تنازل" جائز ہے؟	۱۶۰
نزول عن الوظائف بمال	۱۶۰
حضرت حسنؓ کا خلافت سے دست بردار ہونا	۱۶۱
"حقِ أسبقیت" سے تنازل بمال جائز ہے	۱۶۱
"حقِ تصنیف" یا "حقِ طباعت"	۱۶۲
"مبیع" کا "عین" ہونا ضروری نہیں	۱۶۲
یہ "حقوق" مال کی تعریف میں آتے ہیں	۱۶۳
"اسم التجاري" اور "علامة التجارية" کی بیع	۱۶۳

مضمون	صفحہ
پگڑی	۱۶۳
"بیع" اور "نزول" میں فرق	۱۶۴
باب ما جاء في كراهية بيع الحيوان بالحيوان نسيئة	۱۶۵
اموالِ ربویہ میں حرمتِ ربا کی علت	۱۶۵
امام شافعیؒ کا مسلک	۱۶۶
حدیثِ باب پر اعتراض کا جواب	۱۶۶
حنفیہ کی تائید میں دوسری حدیث	۱۶۷
امام شافعیؒ کا استدلال اور اس کا رد	۱۶۸
دوسرا استدلال اور اس کا رد	۱۶۹
یہ "بيع الغائب بالناجز" ہے اور یہ جائز ہے	۱۶۹
باب ما جاء في شراء العبد بالعبدين	۱۷۱
باب ما جاء أن الحنطة بالحنطة مثلا بمثل و كراهية التفاضل فيه	۱۷۲
ربا الفضل کی حرمت کی وجہ	۱۷۲
کیا حرمت اشیائے ستہ کے ساتھ مخصوص ہے؟	۱۷۳
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرمت کی علّت	۱۷۴
امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت کی علّت	۱۷۵
امام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علّت	۱۷۵
امام صاحبؒ کے دلائل	۱۷۵
امام مالکؒ کی عقلی دلیل	۱۷۷
امام شافعیؒ کی عقلی دلیل	۱۷۷
احناف کی عقلی دلیل	۱۷۸
اس علت کی وجہ سے احناف پر پہلا اشکال	۱۷۹
اشکال کے دو جواب	۱۸۰
احناف پر دوسرا اشکال	۱۸۰

مضمون	صفحہ
اشکال کا جواب	۱۸۱
ثمن متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے	۱۸۱
ثمن میں اوصاف ہدر ہوتے ہیں	۱۸۲
ایک فلس کو دو فلس کے عوض فروخت کرنے کی حرمت کی دو وجہیں	۱۸۲
ثمنیت کے ابطال میں امام محمد اور شیخین رحمہم اللہ کا اختلاف	۱۸۳
باب ما جاء في الصرف	۱۸۵
بیعِ صرف میں "تقابض في المجلس" ضروری ہے	۱۸۶
اثمان میں "بیع الغائب بالناجز" درست نہیں	۱۸۶
ذہب اور فضہ کی دو حیثیتیں	۱۸۷
ثمنِ خلقی اور ثمنِ عرفی کی تعریف	۱۸۷
ثمنِ عرفی میں "تقابض في المجلس" کا اختلاف	۱۸۸
امام مالکؒ کا مذہب	۱۸۹
موجودہ کرنسی نوٹوں کی حقیقت	۱۸۹
نوٹ کے ذریعے زکوۃ کی ادائیگی	۱۹۰
کاغذی نوٹ اب ثمنِ عرفی بن چکے ہیں	۱۹۰
مختلف ممالک کی کرنسیوں کا آپس میں تبادلہ	۱۹۱
"ہنڈی" کا مسئلہ	۱۹۲
علمائے عرب کا موقف	۱۹۳
نوٹوں کا سرکاری قیمت سے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ	۱۹۳
تفاضل کے جواز پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا مسلک	۱۹۴
اس باب کی دوسری حدیث	۱۹۵
دینار کے بجائے درہم ادا کرنا جائز ہے	۱۹۵
"یوم الأداء" کی قیمت کا اعتبار ہوگا	۱۹۶
"یوم الأداء" کی قیمت معتبر ہونے کی وجہ	۱۹۶

مضمون	صفحہ
کرنسی نوٹ "قوتِ خرید" سے عبارت ہے	۱۹۷
افراطِ زر اور تفریطِ زر کی وضاحت	۱۹۷
کیا روپے کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا؟	۱۹۸
روپے کی قیمت معلوم کرنے کا طریقہ	۱۹۸
روپے کی قیمت معتبر نہ ہونے کی نقلی دلیل	۱۹۸
عقلی دلیل	۱۹۹
اگر سکے کی قیمت غبنِ فاحش کی حد تک گر جائے؟	۲۰۰
اشیائے اربعہ میں صرف تعیین کافی ہے	۲۰۰
باب ما جاء في ابتياع النخل بعد التأبير والعبد وله مال	۲۰۲
درخت کی بیع میں پھل داخل نہیں ہوگا	۲۰۲
اس مسئلے میں حنفیہ اور شافعیہ رحمہم اللہ کا اختلاف	۲۰۳
یہ نزاعِ لفظی ہے، حقیقی نہیں	۲۰۳
غلام کی بیع میں اس کا مال داخل نہیں ہوگا	۲۰۴
شرط لگانے سے کون سا مال داخلِ بیع ہوگا؟	۲۰۵
باب ما جاء "البَيِّعان بالخيار ما لم يتفرقا"	۲۰۶
حدیثِ باب سے "خیارِ مجلس" کے ثبوت پر استدلال	۲۰۶
"خیارِ مجلس" ختم کرنے کا طریقہ	۲۰۷
حنفیہ اور مالکیہ رحمہم اللہ کا مسلک اور استدلال	۲۰۸
حدیثِ باب کا جواب اور مطلب	۲۱۰
"أو يختارا" کا مطلب	۲۱۰
آیاتِ قرآنیہ سے حنفیہ کے مطلب کی تائید	۲۱۱
حدیثِ باب کی ایک اور لطیف توجیہ	۲۱۱
حنفیہ کی توجیہات کی تائید میں پہلی دلیل	۲۱۲
دوسری دلیل	۲۱۳

مضمون	صفحہ
امام شافعیؒ کی طرف سے اس دلیل پر اعتراض	۲۱۳
اعتراض کا جواب	۲۱۴
حدیثِ باب کی ایک اور توجیہ	۲۱۵
شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک "أوفق بالحدیث" ہے	۲۱۵
کیا سواری چلنے سے مجلس بدل جائے گی؟	۲۱۶
"خیارِ مجلس" سے جدید تجارت میں مشکلات	۲۱۷
"خیارِ مجلس" نزاع کا سبب ہے	۲۱۸
باب (بلا ترجمة)	۲۱۹
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک اعرابی کو خیار دینا	۲۱۹
یہ قاعدہ کلّیہ نہیں ہے	۲۲۰
باب ما جاء في من يخدَع في البيع	۲۲۱
"خیارِ مغبون" کے ثبوت پر حدیثِ باب سے استدلال	۲۲۲
جمہور فقہاء کے نزدیک "خیارِ مغبون" ثابت نہیں	۲۲۳
حدیثِ باب کا جواب	۲۲۳
متأخرین حنفیہ کا فتویٰ	۲۲۴
کیا ضعفِ عقل کی وجہ سے "حِجر" عائد کیا جاسکتا ہے؟	۲۲۴
باب ما جاء في المصرَّاة	۲۲۶
"شاة مصرَّاة" خریدنے والے کو تین دن کا اختیار	۲۲۶
ائمۂ ثلاثہ کا مسلک	۲۲۷
حنفیہ کا مسلک	۲۲۷
اختلاف کا خلاصہ	۲۲۸
حنفیہ کا استدلال	۲۲۹
امام طحاویؒ کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب	۲۳۰
امام طحاویؒ کے جواب کا رد	۲۳۰

مضمون	صفحہ
صرف صاعِ تمر کی ادائیگی کا حکم خلافِ قیاس ہے	۲۳۱
امام ابو یوسفؒ اور حدیثِ باب کی معقول توجیہ	۲۳۱
باب ما جاء في اشتراط ظهر الدابة عند البيع	۲۳۲
باب ما جاء في الانتفاع بالرهن	۲۳۳
شئ مرہون سے انتفاع کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف	۲۳۳
جمہور فقہاء کے نزدیک انتفاع بالمرہون جائز نہیں	۲۳۴
جمہور فقہاء کی دلیل	۲۳۵
جمہور فقہاء کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب	۲۳۶
حدیثِ باب کا دوسرا جواب	۲۳۶
رہن پر مرتہن کا قبضہ ضروری ہے	۲۳۷
رہن کی ایک جدید صورت "الرهن السائل"	۲۳۸
ملکیت کے کاغذات کا رہن رکھوانا	۲۳۸
رہن کی یہ صورت جائز ہونی چاہیے	۲۳۹
باب ما جاء في شراء القلادة، وفيها ذهب وخرز	۲۴۰
ذہب اور غیر ذہب سے مرکب چیز کی بیع میں امام شافعیؒ کا مسلک	۲۴۰
حنفیہ کا مسلک	۲۴۱
اموالِ ربویہ اور غیر ربویہ سے مرکب اشیاء کی بیع	۲۴۲
مسئلہ مُذِ عجوۃ	۲۴۲
شافعیہ کا استدلال اور اس کا جواب	۲۴۴
حنفیہ کا استدلال	۲۴۴
یہ اختلاف جنس ایک ہونے کی صورت میں ہے	۲۴۶
کمپنیوں کے شیئرز کی حقیقت	۲۴۶
شافعیہ کے نزدیک شیئرز کی خرید وفروخت جائز نہیں	۲۴۶
حنفیہ کے نزدیک شیئرز کی خرید وفروخت میں تفصیل	۲۴۷

مضمون	صفحہ
جس کمپنی کے منجمد اثاثے نہ ہوں اس کے شیئرز خریدنا	۲۴۸
متأخرین شافعیہ کے نزدیک شیئرز کی خریداری کا جواز	۲۴۸
باب ما جاء في اشتراط الولاء والزجر عن ذلك	۲۵۰
باب (بلا ترجمة)	۲۵۲
قربانی کا جانور خریدنے سے متعین ہوگا یا نہیں؟	۲۵۲
اس باب کی دوسری حدیث	۲۵۳
باب ما جاء في المكاتب إذا كان عنده ما يؤدِّي	۲۵۵
مکاتب غلام بدلِ کتابت کی ادائیگی کے بقدر آزاد ہوجائے گا	۲۵۵
یہ حدیث منسوخ ہے	۲۵۶
مکاتب پوری رقم ادا کرنے تک غلام ہی رہے گا	۲۵۶
باب ما جاء إذا أفلس للرجل غريم فيجد عنده متاعه	۲۵۸
مفلس کی تعریف اور اس کا حکم	۲۵۸
اس مسئلے میں ائمۂ ثلاثہ اور حنفیہ کا اختلاف	۲۵۹
ائمۂ ثلاثہ اور حنفیہ کا استدلال	۲۶۰
حنفیہ کی تائید میں ایک حدیث سے استیناس	۲۶۰
حدیثِ باب کا جواب	۲۶۱
حنفیہ کی تائید ایک اور حدیث سے	۲۶۲
حدیثِ باب کے الفاظ سے حنفیہ کی تائید	۲۶۲
ائمۂ ثلاثہ کے مزید استدلالات اور ان کا جواب	۲۶۳
ائمۂ مجتہدین کے اختلاف کی حقیقت	۲۶۳
باب ما جاء في النهي للمسلم أن يدفع إلى الذمي الخمر إلخ	۲۶۴
شافعیہ کے نزدیک خمر سے سرکہ بنانا جائز نہیں	۲۶۴
حنفیہ کے نزدیک سرکہ بنانا جائز ہے	۲۶۵
باب (بلا ترجمة)	۲۶۷

مضمون	صفحہ
"مسئلة الظفر" میں امام مالکؒ کا مسلک	۲۶۷
امام شافعیؒ کا مسلک اور استدلال	۲۶۸
امام ابوحنیفہؒ کا مسلک	۲۶۹
امام ابوحنیفہؒ کا استدلال	۲۶۹
حدیثِ باب کا جواب	۲۷۰
متأخرین حنفیہ کا فتویٰ شافعیہ کے قول پر ہے	۲۷۰
باب ما جاء أن العارية مؤدّاة	۲۷۲
شافعیہ کے نزدیک "عاریت" مضمون ہوتی ہے	۲۷۲
حنفیہ کے نزدیک "عاریت" امانت ہے	۲۷۳
اس باب کی دوسری حدیث	۲۷۴
حضرت قتادہؒ کا حضرت حسن بصریؒ پر اعتراض	۲۷۴
حضرت حسن بصریؒ کا مسلک	۲۷۵
قولہ "إلا أن يُخالفَ"	۲۷۵
باب ما جاء في الاحتكار	۲۷۶
کن اشیاء کا احتکار جائز نہیں؟	۲۷۷
احتکار کی ممانعت کی علت "ضرر" ہے	۲۷۷
انسان کی "ملکیت" پر شرعی حدود و قیود	۲۷۸
باب ما جاء في بيع المحَنَّلات	۲۸۰
باب ما جاء في اليمين الفاجرة يقتطع بها مال المسلم	۲۸۱
باب ما جاء إذا اختلف البَيِّعان	۲۸۲
باب ما جاء في بيع فضل الماء	۲۸۳
کون سے پانی کو فروخت کرنا جائز نہیں؟	۲۸۳
ذاتی کنویں کے پانی کی بیع میں فقہاء کا اختلاف	۲۸۴
خودرو گھاس سے روکنے کے لئے حیلہ کرنا	۲۸۵

مضمون　　صفحہ

باب ما جاء في كراهية عسب الفحل ۲۸۶
بیل کے مالک کا اعزاز واکرام جائز ہے ۲۸۶
باب ما جاء في ثمن الكلب ۲۸۸
کتے کی خرید وفروخت کا حکم ۲۸۸
حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال ۲۸۹
صحابہ کرامؓ اور تابعین کے فتاویٰ سے استدلال ۲۹۰
حدیثِ باب کا جواب ۲۹۰
باب ما جاء في كسب الحجام ۲۹۳
اجرت الحجام جائز ہے ۲۹۳
باب ما جاء من الرخصة في كسب الحجام ۲۹۵
باب ما جاء في كراهية ثمن الكلب والسِّنَّور ۲۹۶
بلی کی بیع جائز ہے اور گوشت حرام ہے ۲۹۶
باب (بلا ترجمة) ۲۹۷
باب ما جاء في كراهية بيع المغَنِّيات ۲۹۸
باب ما جاء في كراهية أن يفرق بين الأخوين إلخ ۲۹۹
باب ما جاء في من يشتري العبد ويَسْتَغِلُّه ثم يجد به عيبا ۳۰۱
باب ما جاء من الرخصة في أكل الثمرة للمارّ بها ۳۰۳
اس باب کی دوسری حدیث ۳۰۴
باب ما جاء في النهي عن الثُّنْيا ۳۰۵
باب ما جاء في كراهية بيع الطعام حتى يستوفيه ۳۰۶
باب ما جاء في النهي عن البيع على بيع أخيه ۳۰۷
"بیع پر بیع" کا مطلب ۳۰۷
دوسرے کے پیغام پر پیغام دینا ۳۰۸
باب ما جاء في بيع الخمر والنهي عن ذلك ۳۰۹

مضمون	صفحہ
"الکیل" کی خرید وفروخت	۳۱۰
باب ما جاء في احتلاب المواشي بغير إذن الأرباب	۳۱۲
مالک کی اجازت کے بغیر اس کی ملک سے انتفاع کرنا	۳۱۲
باب ما جاء في بيع جلود الميتة والأصنام	۳۱۴
جس چیز کا جائز استعمال موجود ہو، اس کی بیع	۳۱۵
اصنام کی بیع "من حيث هي هي" جائز نہیں	۳۱۵
مردار کی چربی کا حکم	۳۱۶
نام کے بدلنے سے حقیقت نہیں بدلتی	۳۱۷
ممانعت کی نص ہو تو بیع جائز نہیں	۳۱۷
باب ما جاء في كراهية الرجوع من الهبة	۳۱۸
"رجوع عن الهبة" میں شافعیہ اور حنفیہ کا مسلک	۳۱۸
حنفیہ کا استدلال اور حدیثِ باب کا جواب	۳۱۹
"دیانۃً" اور "قضاءً" کا اختلاف	۳۲۰
باپ اپنے بیٹے سے "رجوع عن الهبة" کرسکتا ہے	۳۲۰
باب ما جاء في العرايا والرخصة في ذلك	۳۲۲
"عرایا" میں شافعیہ کا مسلک اور تشریح	۳۲۲
حنابلہ کا مسلک اور تشریح	۳۲۳
مالکیہ کا مسلک اور تفسیر	۳۲۴
حنفیہ کا مسلک اور تفسیر	۳۲۴
مسلکِ حنفیہ کی وجوہِ ترجیح	۳۲۵
حنفیہ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۳۲۶
دوسرا اشکال اور اس کا جواب	۳۲۷
تیسرا اشکال اور اس کا جواب	۳۲۷
"درایۃً" بھی مسلکِ حنفیہ راجح ہے	۳۲۷

مضمون	صفحہ
باب ما جاء في كراهية النَّجش	۳۲۸
باب ما جاء في الرجحان في الوزن	۳۲۹
باب ما جاء في إنظار المعْسَر والرِّفْقِ به	۳۳۰
پچھلی امتوں کے ایک صاحب کا واقعہ	۳۳۰
باب ما جاء في مطل الغني ظلم	۳۳۲
مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے	۳۳۲
مدیون مماطل سے "ضرر" کے معاوضے کے مطالبے کا حکم	۳۳۳
"تَعْويض عن الضَّرَر" پر حدیث سے استدلال	۳۳۳
یہ صورت سودی صورت کے مشابہ ہے	۳۳۴
"تَعْويض عن الضَّرَر" اور سودی معاملے میں فرق	۳۳۴
"تَعْويض عن الضَّرَر" میں عقوبتِ مالیہ پائی جارہی ہے	۳۳۵
"مماطِل" کا جرم چور ڈاکو کے جرم سے بڑا نہیں	۳۳۶
"منافع مغصوبة" مضمون نہیں ہوتے	۳۳۶
یہ سود خور ذہنیت کا شاخسانہ ہے	۳۳۷
شرعاً "بالقوة نفع" معتبر نہیں	۳۳۷
پھر تو قرض دینے والے پر ظلم ہوگا	۳۳۸
مدیونِ مماطل پر دباؤ ڈالنے کا شرعی طریقہ	۳۳۸
اس حل کا شرعی جواز	۳۳۸
حدیثِ باب کا دوسرا جملہ	۳۳۹
امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک	۳۴۰
جمہور فقہاء کا مسلک اور ان کی دلیل	۳۴۰
جمہور فقہاء کی عقلی دلیل	۳۴۱
حوالے میں "مُحِیل" بری ہوگا یا نہیں؟	۳۴۲
امام صاحبؒ کا مسلک	۳۴۲

مضمون	صفحہ
امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کا استدلال	۳۴۳
امام ابوحنیفہؒ کی دلیل	۳۴۴
شافعیہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب	۳۴۴
حدیثِ باب کا جواب	۳۴۵
"چیک" (Check) پر حوالے کے احکام جاری ہوں گے	۳۴۵
"چیک" سے ادائے زکوٰۃ اور بیعِ صرف کا حکم	۳۴۶
باب ما جاء في المنابذة و الملامسة	۳۴۷
باب ما جاء في السلف في الطعام و التمر	۳۴۸
"سَلَف" سے مراد ہے "بیعِ سلم"	۳۴۸
"حیوان" میں بیعِ سلم کا حکم	۳۴۸
حیوان کا استقراض جائز ہے یا نہیں؟	۳۴۹
حیوان کی ادھار بیع جائز نہیں	۳۴۹
حنفیہ کی دلیل حضرت فاروق اعظمؓ کا اثر	۳۵۰
باب ما جاء في أرض المشترك يريد بعضهم بيعَ نصيبه	۳۵۲
شریک خریدنے سے انکار کردے تو حقِ شفعہ کے اسقاط کا حکم	۳۵۳
"وِجَادة" کا حکم	۳۵۳
باب ما جاء في المخابرة و المعاومة	۳۵۵
باب (بلا ترجمة)	۳۵۶
حکومت کے لیے وقتی طور پر تسعیر کی گنجائش ہے	۳۵۶
باب ما جاء في كراهية الغَشِ في البيوع	۳۵۸
باب ما جاء في استقراض البعير أو الشيء من الحيوان	۳۵۹
صاحبِ حق کو کہنے کا حق حاصل ہے	۳۶۰
قرض کی ادائیگی بہتر طریقے سے کرو	۳۶۰
باب (بلا ترجمة)	۳۶۲

مضمون	صفحہ
نرمی کی وجہ سے مغفرت ہوگئی	۳۶۳
باب النهي عن البيع في المسجد	۳۶۴
گمشدہ بچے کا اعلان مسجد میں کرنا	۳۶۴
أبواب الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم	۳۶۷
باب ما جاء عن رسول الله ﷺ في القاضي	۳۶۸
منصبِ قضاء قبول کرنے کا حکم	۳۶۹
علماء نے منصبِ قضاء قبول بھی کیا	۳۶۹
منصبِ قضاء قبول کرنے کے بارے میں تفصیل	۳۷۰
حضرت یوسفؑ کا منصب طلب کرنا	۳۷۱
انتخابات میں نمائندہ بن کر کھڑے ہونے کا حکم	۳۷۲
میرا منصبِ قضاء قبول کرنے کا واقعہ	۳۷۲
باب ما جاء في القاضي يصيب ويخطئ	۳۷۷
باب ما جاء في القاضي كيف يقضي	۳۷۸
ادلۂ شرعیہ میں ترتیب	۳۷۹
ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۷۹
تقلیدِ شخصی کا ثبوت حدیث سے	۳۸۰
باب ما جاء في الإمام العادل	۳۸۱
باب ما جاء في القاضي لا يقضي بين الخصمين إلخ	۳۸۲
باب ما جاء في إمام الرعية	۳۸۳
باب ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان	۳۸۴
باب ما جاء في هدايا الأمراء	۳۸۵
قاضی کے لیے ہدیہ قبول کرنے کا حکم	۳۸۵

مضمون	صفحہ
باب ما جاء في الراشي والمرتشي في الحكم	۳۸۷
باب ما جاء في قبول الهدية وإجابة الدعوة	۳۸۸
باب ما جاء في التشديد على من يقضي له بشيء إلخ	۳۸۹
کیا قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا؟ علماء کا اختلاف	۳۹۰
قضائے قاضی باطناً نافذ ہونے کی پہلی شرط	۳۹۱
دوسری شرط "أملاكِ مُرسلة" کا دعویٰ نہ ہو	۳۹۱
تیسری شرط وہ معاملہ "إنشاء" کا احتمال رکھتا ہو	۳۹۲
چوتھی شرط "وہ محل قابلِ عقد ہو"	۳۹۲
پانچویں شرط	۳۹۲
امام ابوحنیفہؒ کا استدلال	۳۹۳
اس واقعے کی حقیقت	۳۹۴
عورت کی رضامندی کے بغیر نکاح کیسے درست ہوا؟	۳۹۵
امام صاحبؒ پر اعتراضات	۳۹۵
امام صاحبؒ کے مسلک کی حکمتیں	۳۹۵
حدیثِ باب کا جواب	۳۹۷
امام صاحبؒ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۳۹۸
ملکیت میں ہونے سے انتفاع کا حلال ہونا لازم نہیں آتا	۳۹۹
یہاں "خبثِ کسب" موجود ہے	۴۰۰
حضرت شاہ صاحبؒ کے کلام سے تائید	۴۰۰
دوسری تائید	۴۰۰
حضرت علیؓ نے نکاح کرنے سے کیوں انکار کیا؟	۴۰۱
باب ما جاء في أنّ البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه	۴۰۲
اس باب کی دوسری احادیث	۴۰۳

مضمون	صفحہ
باب ما جاء في اليمين مع الشاهد	۴۰۴
اس مسئلے میں فقہاء کا استدلال	۴۰۵
حنفیہ کی تیسری دلیل	۴۰۶
حنفیہ کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب	۴۰۷
حدیثِ باب کا دوسرا جواب	۴۰۷
حدیثِ باب کا تیسرا جواب	۴۰۸
میرے نزدیک زیادہ صحیح بات	۴۰۹
خبرِ واحد سے قرآن کریم کی تشریح	۴۱۰
عذر کے وقت شاہد اور یمین پر فیصلہ	۴۱۰
اس باب کی دوسری احادیث	۴۱۱
باب ما جاء في العبد يكون بين رجلين فيعتق أحدهما نصيبه	۴۱۲
نصف غلام کی آزادی کا مسئلہ	۴۱۲
امام صاحبؒ کا مسلک	۴۱۳
امام شافعیؒ کا مسلک	۴۱۴
صاحبین رحمہما اللہ کا مسلک	۴۱۵
بنیادی اختلاف دو ہیں	۴۱۵
اس باب کی دوسری حدیث	۴۱۶
باب ما جاء في العُمرى	۴۱۷
"عمری" کا مطلب اور اس کی مختلف صورتیں	۴۱۷
"عمری" کے بارے میں فقہاء کا اختلاف	۴۱۹
امام ترمذیؒ کا تسامح	۴۲۱
باب ما جاء في الرُّقبى	۴۲۳
رُقبی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف	۴۲۴

مضمون	صفحہ
باب ما ذکر عن رسول اللہ ﷺ في الصلح بین الناس	۴۲۶
باب ما جاء في الرجل یضع علی حائطِ جارِہ خشباً	۴۲۷
بعض فقہاء کا مسلک	۴۲۷
باب ما جاء أن الیمین علی ما یصدِّقه صاحبه	۴۲۹
قسم میں توریہ نہیں ہوسکتا	۴۲۹
باب ما جاء في الطریق إذا اختُلِفَ فیه کم یجعل	۴۳۱
اس باب کی دوسری حدیث	۴۳۱
باب ما جاء في تخییر الغلام بین أبویه إذا افترقا	۴۳۳
باب ما جاء أن الوالد یأخذ من مال ولده	۴۳۵
باب ما جاء في من یکسر له الشيء ما یحکَم له من مال الکاسر؟	۴۳۶
مثلیات میں ضمان بالمثل ہوگا	۴۳۶
حدیثِ باب پر اشکال اور اس کا جواب	۴۳۷
باب ما جاء في حدِّ بلوغ الرجل والمرأة	۴۳۸
بلوغ کی عمر کے بارے میں فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کا اختلاف	۴۳۸
باب ما جاء في من تزوج امرأة أبیه	۴۴۰
باب ما جاء في الرجلین یکون أحدهما أسفل إلخ	۴۴۱
کھیت میں پانی دینے کی مقدار کیا ہونی چاہیے؟	۴۴۲
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم سزا کے طور پر تھا	۴۴۳
توہینِ عدالت اور توہینِ فیصلہ موجبِ تعزیر ہے	۴۴۳
اعتراض کرنے والے کون صاحب تھے؟	۴۴۴
باب ما جاء في من یعتق ممالیکه عند موته إلخ	۴۴۶
وصیت صرف ثلثِ مال میں نافذ ہوگی	۴۴۷
کیا قرعہ اندازی سے حق ثابت کیا جاسکتا ہے؟	۴۴۸

مضمون	صفحہ
''تعيين أنصبة'' میں قرعہ اندازی جائز ہے	۴۴۸
قرعہ اندازی سے فیصلہ کرنا	۴۴۹
باب ما جاء في من ملك ذا رحم محرم	۴۵۰
باب ما جاء من زرع في أرض قوم بغير إذنهم	۴۵۱
بلا اجازت دوسرے کی زمین پر کاشت کرنے سے پیداوار کس کی ہوگی؟	۴۵۱
حنفیہ کی دلیل	۴۵۲
قیاس کا تقاضہ	۴۵۳
حدیثِ باب کا جواب	۴۵۴
باب ما جاء في النحل والتسوية بين الولد	۴۵۵
زندگی میں اولاد کے درمیان برابری کرنے کا حکم	۴۵۶
لڑکے اور لڑکی کے درمیان برابری کرنا	۴۵۸
باب ما جاء في الشفعة	۴۵۹
پڑوسی شفعہ کا حق دار ہوگا	۴۶۰
ایک اشکال اور جواب	۴۶۰
باب ما جاء في الشفعة للغائب	۴۶۲
باب ما جاء إذا حُدَّتِ الحدودُ ووقعَتِ السِّهامُ فلا شُفعة	۴۶۳
باب (بلا ترجمة)	۴۶۴
منقولات میں شفعہ نہیں ہے	۴۶۴
ابوحمزہ سکّری کون تھے؟	۴۶۵
باب ما جاء في اللقطة وضالّةِ الإبل والغنم	۴۶۶
لقطہ کا حکم	۴۶۷
لقطہ کب مالک کے حوالے کیا جائے؟	۴۶۹
لقطہ کا مصرف کون ہے؟	۴۷۰

مضمون	صفحہ
حنفیہ کا استدلال	۴۷۱
شافعیہ کا استدلال	۴۷۲
حضرت علیؓ کے واقعہ سے استدلال	۴۷۴
حضرت علیؓ کا پورا واقعہ	۴۷۴
اس واقعہ سے استدلال درست نہیں	۴۷۵
بنو ہاشم کے لیے صدقات کا حکم	۴۷۷
اس باب کی دوسری حدیث	۴۷۷
کون سی چیز اٹھانی چاہیے	۴۷۸
ایک بڑھیا نے امام صاحبؒ کو دھوکہ دے دیا	۴۷۹
اگر معمولی چیز پڑی ہوئی ملے تو؟	۴۷۹
باب ما جاء في الوقف	۴۸۱
"موقوف علیھم" کا فقیر ہونا ضروری نہیں	۴۸۳
متولی وقف کو وقف کی آمدنی میں سے کھانا جائز ہے	۴۸۳
وقف کی حقیقت	۴۸۵
امام ابوحنیفہؒ اور وقفِ مؤبد	۴۸۵
وہ تین اعمال جن کا ثواب مرنے کے بعد بھی جاری رہتا ہے	۴۸۶
باب ما جاء في العَجماء أنّ جُرْحَها جُبارٌ	۴۸۸
جانور اگر نقصان کردے تو اس کا ضمان مالک پر آئے گا یا نہیں؟	۴۸۸
امام شافعیؒ کی دلیل	۴۸۹
سائق یا راکب پر ضمان آنے کا اصول	۴۹۰
گاڑی سے حادثہ ہونے کی صورت میں ضمان	۴۹۱
"وَالبِئْرُ جُبَارٌ" کا مطلب	۴۹۱
"مباشر" اور "متسبب" پر ضمان آنے کا اصول	۴۹۲

مضمون　　صفحہ

موجودہ دور کی ٹریفک میں مباشر کا تعین کرنا ۴۹۲
"المعدِنُ جُبَارٌ" کا مطلب ۴۹۳
"وَفِي الرِّكَازِ الخُمُسُ" کا مطلب ۴۹۳
"وَفِي الرِّكَازِ الخُمُسُ" کا ماقبل سے تعلق ۴۹۴
"رکاز" کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ۴۹۴
حنفی مسلک کی وجوہِ ترجیح ۴۹۵
باب ما ذُكر في إحياء أرض الموات ۴۹۸
"إحياء موات" میں فقہاء کا اختلاف ۴۹۸
"إحياء" اور "تحجیر" کے معنی ۴۹۹
گاؤں کی ضروریات والی زمین کا احیاء جائز نہیں ۵۰۰
"وليس لعرق ظالم حقّ" کا مطلب ۵۰۰
باب ما جاء في القطائع ۵۰۲
حدیث روایت کرنے کا ایک طریقہ "عَرْض" ہے ۵۰۲
حدیث کا ترجمہ ومطلب ۵۰۳
حدیث کا دوسرا جملہ ۵۰۴
شرعاً جاگیر دینا جائز ہے ۵۰۵
موجودہ جاگیری نظام کی تاریخ اور ابتداء ۵۰۵
شریعت میں جاگیرداری کا مفہوم ۵۰۷
زمین کو قومی ملکیت میں لینے کا مسئلہ ۵۰۸
حضرت بلال بن حارث المزنیؓ کے واقعہ سے استدلال ۵۰۸
حضرت وائل بن حجرؓ کو حضرموت میں جاگیر دینے کا واقعہ ۵۰۹
باب ما جاء في فضل الغرس ۵۱۱
تسبّب سے بلانیت بھی ثواب حاصل ہوجاتا ہے ۵۱۱

مضمون	صفحہ
باب ما جاء في المزارعة	۵۱۲
زمین کو کاشت کے لیے کرایہ پر دینا	۵۱۲
زمین کو مزارعت پر دینا اور اس کی تین صورتیں	۵۱۳
یہ صورت بھی جائز نہیں	۵۱۴
یہ صورت جائز ہے	۵۱۴
امام ابوحنیفہؒ کا استدلال	۵۱۵
جمہور فقہاء کی دلیل	۵۱۵
حنفیہ کی طرف سے خیبر والے معاملے کا جواب	۵۱۵
باب (بلا ترجمة)	۵۱۸
حدیثِ باب سے اشتراکیت کے جواز پر استدلال درست نہیں	۵۱۹

پیشِ لفظ

شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى، أما بعد:

بندہ کو اپنی نااہلی کے باوجود اپنے اکابر اساتذہ کے حکم پر سالہا سال دارالعلوم کراچی میں "جامع ترمذی" کا درس دینے کا موقع ملا، درس کی تقاریر کو متعدد طلبہ نے ضبط کیا، اور بالآخر میرے عزیز بھانجے اور دارالعلوم کے استاذِ حدیث مولانا رشید اشرف صاحب نے "جن کے ساتھ آج ۔۔ رحمۃ اللہ علیہ۔ لکھتے ہوئے کلیجہ منہ کو آتا ہے" ان تمام تقاریر کی روشنی میں اس تقریر کو "درس ترمذی" کے نام سے نہ صرف مدون کیا، بلکہ اس پر گراں قدر تعلیقات کا اضافہ کیا، اور وہ تین جلدوں میں شائع ہوئی، اور بفضلہٖ تعالیٰ بہت مقبول ہوئی، لیکن مولانا رشید اشرف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ کارنامہ "أبواب الطلاق واللعان" تک ہی پہنچ سکا، اس کے بعد انہیں دارالعلوم کی مختلف ذمہ داریوں نے گھیر لیا، اور کئی سال تک یہ کام رُکا رہا۔

اِدھر طلبہ کی خواہش اور فرمائش تھی کہ "أبواب الطلاق" سے آگے "أبواب البيوع" اور معاملات وغیرہ کے ابواب نہایت اہمیت کے حامل ہیں، انہیں بھی شائع ہونا چاہیے، اگرچہ مولانا رشید اشرف رحمۃ اللہ علیہ کا ارادہ بھی ان کی تکمیل کا تھا، لیکن اس کے لیے جس فراغت کی ضرورت تھی وہ انہیں میسر نہیں آرہی تھی، اس لیے دارالعلوم کراچی کے ایک اور قابل استاذ جناب مولانا عبداللہ میمن صاحب نے جو میرے ساتھ عرصہ دراز تک معاون کے طور پر کام کرتے رہے ہیں، یہ تجویز پیش کی کہ جب تک مولانا رشید اشرف صاحب مزید کام کے لیے تیار ہوں، حصۂ معاملات کی جو تقریر ٹیپ ریکارڈ میں محفوظ ہے، اسے مناسب تخریج کے ساتھ شائع کردیا جائے، چنانچہ الحمدللہ یہ کام بہت کم مدت میں مکمل کرکے اسے "تقریرِ ترمذی" کے نام سے دو جلدوں میں شائع کردیا، جس سے الحمدللہ طلبہ نے بہت فائدہ اٹھایا۔ فجزاہ اللہ تعالیٰ خیر الجزاء.

اس کے بعد ہمارے دارالعلوم کے فاضل محقق مولانا مفتی ابوبکر احسان صاحب جو آج کل مردان میں فتوی اور دیگر علمی اور تحقیقی افادات میں مصروف ہیں، انہوں نے اس "تقریرِ ترمذی" پر نظرِ ثانی کا کام شروع کیا، بعض غلطیاں متن میں رہ گئی تھیں، انہیں درست کیا، نیز جو باتیں بے حوالہ رہ گئی تھیں، ان کا موثوق حوالہ دیا، مذاہبِ فقہیہ کو بھی ان کے اصل مآخذ سے نقل کیا، اور ہر حدیث یا اثر کی پوری تخریج کی، اور کتاب کی عصرِ حاضر کے اسلوب کے مطابق پیراگرافنگ کی، مختلف مقامات پر وہ بندہ سے مشورہ بھی کرتے رہے، الحمدللہ انہوں نے بڑی قابلیت، محبت اور انہماک سے یہ کام انجام دیا، اور اب بفضلہٖ تعالیٰ وہ طباعت کے لیے جارہا ہے، دل سے دعا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ ان کی اس کاوش کو اپنی بارگاہ میں شرفِ قبول عطا فرمائیں، اور اس کا نفع عام اور تام فرمائیں۔ آمین۔

بندہ

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۲۴ محرم الحرام ۱۴۴۱ھ

جامعہ دارالعلوم کراچی

مقدمہ تحقیق تقریر ترمذی

حامداو مصلیا:

تقریر ترمذی اور درس ترمذی پر تحقیقی کام کرنے کا داعیہ اور استاذ محترم مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم کی طرف سے کام کرنے کی اجازت کا سارا پس منظر میں درس ترمذی کے مقدمہ تحقیق میں عرض کر چکا ہوں، اس لیے یہاں اسے دوبارہ دہرانے کی ضرورت نہیں۔

نیز وہاں یہ بھی میں عرض کر چکا ہوں کہ تقریر ترمذی پر کام مکمل ہونے کے بعد ہمارا خیال یہ تھا کہ حسب سابق اس کی چھپائی اسی نام سے ہوگی، اس لیے حضرت والا نے باقاعدہ اس پر تقریظ لکھی اور ہم نے مقدمہ تحقیق لکھا، لیکن تقریر ترمذی کے بعد جب ہمیں درس ترمذی کا کام ملا اور یہ طے پایا کہ تقریر ترمذی کو بھی درس ترمذی کا حصہ بنا کر جلد چہارم وپنجم کے نام سے شائع کیا جائے گا، تو مقدمہ ہذا میں بعض ترامیم کر کے اس کو اور حضرت والا کی تقریظ کو اپنی جگہ برقرار رکھا گیا تا کہ تقریر ترمذی پر کام کرنے کا مالہ وماعلیہ بھی قاری پر مخفی نہ رہے۔

تقریر ترمذی کا مختصر تعارف:

دین کے مختلف شعبوں میں ایک اہم شعبہ معاملات کا ہے جس سے متعلق احکام ہر زمانہ کے فقہاء اور محدثین نے "أبواب البیوع" وغیرہ کے تحت بیان فرمائے ہیں، تاہم دورِ حاضر میں جدید آلات، ایجادات اور بین الاقوامی کاروباری شکلوں کی وجہ سے جو نت نئے مسائل وجود میں آرہے ہیں، ان میں غور وفکر کرتے ہوئے قرآن وسنت سے ان کا حل نکالنا بے حد ضروری تھا، اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے زمانہ قریب میں جن نامور علمائے کرام نے اپنی مجتہدانہ صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر مختلف خدمات سرانجام دی ہیں، ان میں

استاذ مکرم شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم کا نام سرِ فہرست ہے۔

آپ نے دیگر علمی میدانوں میں گراں قدر خدمات انجام دینے کے علاوہ معاشیات کے میدان میں جو علمی خدمات پیش کی ہیں، وہ کسی سے ڈھکی چھپی نہیں، انہی میں سے ایک اہم خدمت آپ کی درسی تقاریر کا مجموعہ "تقریرِ ترمذی" ہے، یہ تقاریر حضرت والا نے طلبائے کرام کو "سنن ترمذي" میں "أبواب البيوع اور أبواب الديات وغيرہ" پڑھاتے ہوئے ارشاد فرمائی ہیں، ان تقاریر میں آپ نے قدیم مسائل کو اجاگر کرنے کے علاوہ جدید معاملات پر بھی نہایت عام فہم اور جامع اسلوب میں سیر حاصل بحث فرمائی ہے، سنن ترمذي کے ابتدائی ابواب کی تقریر "درسِ ترمذی" کے نام سے موسوم ہے جو کسی تعارف کی محتاج نہیں۔

تقریرِ ترمذی کی کتابت، طباعت اور کسی حد تک تخریج کا کام حضرت والا کے سابقہ معاون خصوصی حضرت مولانا عبداللہ میمن صاحب مدظلہ العالی کی نگرانی میں ہو چکا تھا، جو یقیناً ان کی ایک گراں قدر خدمت تھی؛ کیونکہ کسی درسی تقریر کو ریکارڈ کر کے لکھنا، نئے سرے سے ترتیب دینا، جگہ جگہ اس پر مناسب عنوانات لگانا ایک مشکل اور صبر آزما کام ہے جو اولوالعزم لوگوں کے حصہ میں آتا ہے اور اس کا صحیح ادراک وہی لوگ کر سکتے ہیں جو اس قسم کے کام کا تجربہ رکھتے ہیں، پھر انہوں نے جس خوش اسلوبی، لگن اور سلیقہ سے اس کام کو انجام دیا، وہ یقیناً قابلِ تعریف وصد ستائش ہے، اگر وہ یہ محنت نہ فرماتے، تو امت کا ایک بڑا طبقہ آج اس خیر سے محروم رہتا، مجھے یقین ہے کہ ان شاء اللہ ہماری اس معمولی سی خدمت کے اجر وثواب میں بھی وہ برابر کے حصہ دار ہوں گے۔

دورانِ کام حضرت والا کی نگرانی:

تقریرِ ترمذی جلد اول پر کام شروع کرنے کے بعد وقتاً فوقتاً حضرتِ والا سے رابطہ رہا اور مختلف امور میں آپ سے رہنمائی ملتی رہی، جب جلد اول پر کام مکمل کر کے آپ کی خدمت میں پیش کر دیا، تو جوابی خط میں آپ نے اپنی خوشی کا اظہار ان الفاظ میں فرمایا:

> "یہ دیکھ کر بہت خوشی ہوئی کہ ماشاء اللہ آپ نے بڑی محنت اور عرق ریزی کے ساتھ، بڑے سلیقہ کے ساتھ یہ کام کیا ہے، جزاکم اللہ تعالی خیر الجزاء۔۔۔ امید ہے کہ دوسری جلد پر بھی آپ نے اسی طرح کام جاری رکھا ہوگا۔"

جلد اول وجلد ثانی میں جہاں جہاں قابلِ غور مقامات پیش آتے رہے، وہ حضرت والا کی خدمت میں بھیجتے

رہے، ان تمام مقامات کو حضرت والا نے خود ملاحظہ فرمایا، ان مقامات میں اگر ہماری طرف سے کوئی طالب علمانہ رائے پیش کی گئی اور آپ کو وہ درست معلوم ہوئی، تو آپ نے نہ صرف یہ کہ اس کو قبول فرما کر تبدیلی کا حکم دیا، بلکہ اس پر مجھ جیسے نااہل کی ایسی تشجیع وتحسین فرمائی کہ میرا سر شرم سے جھک گیا، حضرت والا کے اس مشفقانہ رویہ کو دیکھ کر بے ساختہ میری زبان پہ یہ شعر جاری ہوگیا:

توقع سے بڑھ کر تیری لطف وکرم کو بیشتر پایا
میں خود شرما گیا جب اپنا دامن مختصر پایا

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ علم وفضل کا یہ سیلِ رواں ایسے ہی جاری رہے، شریعت وطریقت پر اعتدال کے ساتھ قائم رہنے والا یہ مہکتا ہوا پھول اسی طرح تروتازہ رہے، رشد وہدایت کا یہ چمکتا دمکتا ستارہ اسی طرح جگمگاتا رہے اور ہمیں ان کے فیوض وبرکات سے سیرابی کا موقع بار بار میسر آتا رہے۔

منہجِ تخریج:

تقریر ترمذی کی تحقیق وتخریج سے متعلق بعض باتیں تو درس ترمذی کے مقدمۂ تحقیق میں آچکی ہیں، البتہ جو باتیں تقریر ترمذی کی تخریج کے ساتھ مخصوص ہیں، یہ ہیں:

۱۔ حدیثِ باب کا ترجمہ، ضمنی احادیث اور ان کا ترجمہ اقتباس کی شکل میں ذکر کیا گیا ہے۔

۲۔ احادیث کے ترجمہ کے ضمن میں استاد محترم کی تشریحی الفاظ اور لغوی تحقیق کو بین القوسین لکھا گیا ہے تاکہ ترجمہ کے ساتھ اس کا التباس نہ آئے۔

۳۔ سننِ ترمذی کے ذکر کردہ احادیث کا "شیخ احمد شاکر صاحب" کے محقق نسخہ کے ساتھ تقابل کیا گیا ہے جہاں الفاظ کا فرق نظر آیا، حاشیہ میں درج کیا گیا ہے اور رقم الحدیث بھی اسی نسخہ کے مطابق لکھ دیا گیا ہے۔

۴۔ ائمۂ اربعہ رحمہم اللہ کے اقوال اور مذاہب کا حوالہ ان کے اصل مصادر سے نقل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۵۔ جہاں انگریزی کے اصطلاحی الفاظ کو اردو میں لکھا گیا تھا بریکٹ میں ان کے انگریزی الفاظ بھی لکھ دیے گئے ہیں تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو۔

اظہارِ تشکر:

الحمد للہ اس کام میں بندہ کی معیت میں مختلف مفتیانِ کرام نے حصہ لیا اور اپنی بساط کی حد تک خوب باریک بینی سے ہر بات کا جائزہ لیا۔

میں ان تمام ساتھیوں کا شکرگزار ہوں، جنہوں نے کسی بھی شکل میں اس کام میں میری مدد کی ہے، بالخصوص مفتی نور بادشاہ صاحب، مفتی بصر محمد صاحب، مفتی اویس احمد صاحب، مولانا ڈاکٹر محمد عادل صاحب، مولوی شکیل احمد صاحب، مولوی محمد عارف صاحب، مولوی محمد بلال صاحب، اور بنت معراج الرحمٰن صاحبہ کا دل سے شکرگزار ہوں جو اس تحقیقی عمل میں دن رات میرے ساتھ قدم بقدم شریک رہیں۔

نیز حضرت والا کے معاونِ خصوصی مولانا محمد شاکر جکھورا صاحب "حفظہ اللہ تعالیٰ" کا بھی تہہ دل سے شکرگزار ہوں، جو اس کام میں مستقل طور پر ہم سے رابطہ میں رہے اور رہنمائی فرماتے رہے۔ فجزاهم الله عني جميعا أحسن الجزاء.

ابوبکر احسان کاکاخیل

دار الإفتاء والتحقيق، مدرسة أنوار الحرمين، مردان

۹ ذی الحجہ ۱۴۴۲ھ = ۲۰/۷/۲۰۲۱

أبْوَابُ الْبُيُوْعِ

عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ

اللّٰھم صلِّ علیٰ محمدٍ وعلیٰ آلِ محمدٍ
کما صلّیت علیٰ ابراھیم وعلیٰ آلِ ابراھیم
اِنّک حمیدٌ مجیدٌ
اللّٰھم بارِک علیٰ محمدٍ وعلیٰ آلِ محمدٍ
کما بارکت علیٰ ابراھیم وعلیٰ آلِ ابراھیم
اِنّک حمیدٌ مجیدٌ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

باب ما جاء في ترك الشبهات

(۱۲۰۵)عَنْ النُّعْمانِ بْنِ بَشِيرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ الله صَلَّى الله عليه وسلم يَقُولُ:«الحَلَالُ بَيِّنٌ وَالحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَ ذَلِكَ أُمُورٌ مُشْتَبِهاتٌ، لَا يَدْرِي كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ أمِنَ الحَلَالِ هِيَ أمْ مِنَ الحَرَامِ، فَمَنْ تَرَكَهَا اسْتِبراءً لِدِينِه وَعِرْضِه فَقَدْ سَلِمَ، وَمَنْ وَاقَعَ شَيْئًا مِنْهَا، يُوشِكُ أنْ يُوَاقِعَ الحَرَامَ، كَما أنَّهُ مَنْ يَرْعَى حَوْلَ الحِمٰى، يُوشِكُ أنْ يُوَاقِعَه، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللهِ مَحَارِمُه».(۱)

امام ترمذیؒ نے شبہات کو ترک کرنے کے بیان میں یہ باب قائم فرمایا ہے، حضرت نعمان بن بشیرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حلال چیزیں بھی واضح ہیں اور حرام چیزیں بھی واضح ہیں، اور حلال وحرام کے درمیان کچھ چیزیں اور امور ایسے ہیں جو مشتبہ ہیں، جن کے بارے میں بہت سے لوگوں کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ حلال ہیں یا حرام ہیں، لہٰذا جو شخص اپنے دین کی برأت حاصل کرنے کے لیے اور اپنی آبرو کی برأت کے لیے ان چیزوں کو ترک کردے گا تو وہ سلامت رہے گا، اور جو شخص ان میں سے کسی چیز کا مرتکب ہو جائے گا تو قریب ہے کہ وہ حرام صریح کے اندر بھی مبتلا ہو جائے گا، جیسے وہ شخص جو کسی بادشاہ یا سردار کی مملوک چراگاہ کے اردگرد اپنے جانور چرائے گا تو قریب ہے کہ وہ چراگاہ کے اندر داخل ہو جائے گا، خبردار! ہر بادشاہ کی ایک "حمیٰ" ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی "حمیٰ" وہ چیزیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے۔

---

(۱)أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم: ۵۲، وأخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم: ۱۵۹۹، كلاهما من حديث نعمان بن بشير رضي الله عنهما مرفوعا.

لہٰذا ایک مسلمان کے لیے جس طرح اللہ تعالیٰ کی "حمیٰ" کے اندر داخل ہونا جائز نہیں، اسی طرح اس کے اردگرد بھی نہیں جانا چاہیے، تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ غلطی سے اس "حمیٰ" کے اندر داخل ہو جائے اور حرام کا ارتکاب کر لے۔

"حمیٰ" کسے کہتے ہیں؟

پہلے زمانے میں "حمیٰ" اس چراگاہ کو کہا جاتا تھا جسے قبیلے کا سردار یا کسی ملک کا بادشاہ یا حاکم اپنے لیے مخصوص کر لیتا تھا اور یہ اعلان کر دیتا تھا کہ اس چراگاہ میں کسی اور کو اپنے جانور چرانے کی اجازت نہیں اور "حمیٰ" بنانے کا طریقہ یہ ہوتا تھا کہ جس علاقے میں وہ سردار یا بادشاہ اپنے لیے "حمیٰ" بنانا چاہتا، وہاں کسی اونچے ٹیلے پر جاتا، اور اپنے ساتھ ایک "جہیر الصوت" (بلند آواز والا) کتا ساتھ لے جاتا، وہاں اس کتے کو بھونکنے پر آمادہ کرتا، پھر جس جگہ تک کتے کے بھونکنے کی آواز پہنچتی، اس جگہ تک اس سردار کی "حمیٰ" بن جاتی تھی، پھر عام لوگوں کو اس میں داخل ہونے اور اس میں اپنے جانور چرانے کی اجازت نہیں ہوتی تھی،(۱) لیکن جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس رسم کو ختم فرماتے ہوئے یہ اعلان فرما دیا:

﴿لا حِمى إلا لله وَلِرَسُوْلِه﴾(۲)

یعنی اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے علاوہ کوئی شخص آئندہ اس طرح اپنے لیے "حمیٰ" نہیں بنا سکتا، (بیت المال کے لیے تو "حمیٰ" بنائی جا سکتی ہے، غیر بیت المال کے لیے یا اپنی ذات کے لیے کوئی شخص "حمیٰ" نہیں بنا سکتا۔(۳))

---

(۱) فتح الباري لابن حجر، كتاب المساقاة، باب لا حمى إلّا لله ولرسوله، تحت الرقم: ۲۳۷۰، ونصه: «أصل الحمى عند العرب أن الرئيس منهم كان إذا نزل منزلا مخصبا استعوى كلبا على مكان عال فإلى حيث انتهى صوته حماه من كل جانب فلا يرعى فيه غيره ويرعى هو مع غيره فيما سواه».

(۲) جزء من حديث أخرجه البخاري، كتاب المساقاة، باب لا حمى إلا لله ولرسوله، رقم: ۲۳۷۰، ونصه: «عن ابن عباس رضي الله عنهما أن الصعب بن جثامة، قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا حمى إلا لله ولرسوله، وقال: بلغنا أن النبي صلى الله عليه وسلم حمى النقيع، وأن عمر حمى السرف والربذة.

(۳) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب إحياء الموات، تحت الرقم: ۲۹۹۲، ونصه: «لا ينبغي لأحد أن يفعل ذلك إلا بإذن من الله ورسوله وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحمي لخيل الجهاد وإبل الصدقة».

اس حدیث میں مثال دے کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سمجھا رہے ہیں کہ جس طرح زمانہ جاہلیت میں سرداروں کی "حمیٰ" ہوتی تھیں اور عام آدمی کو اس "حمیٰ" میں اپنے جانور چرانے کی اجازت نہیں ہوتی تھی، چنانچہ عام آدمی اس خوف سے اپنے جانور اس "حمیٰ" کے اردگرد بھی نہیں چراتے تھے کہ اگر کوئی جانور بھٹک کر اس "حمیٰ" کے اندر چلا جائے گا تو وہ سردار یا بادشاہ کی سزا کا مستوجب ہو جائے گا، اسی طرح مشتبہ امور کا ارتکاب کرنا بھی ایسا ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی "حمیٰ" کے اردگرد رہنا، جس میں اس بات کا خطرہ ہے کہ کہیں محرمات کا ارتکاب کر کے اللہ تعالیٰ کی سزا کا مستحق نہ ہو جائے۔

امام ابوداؤدؒ نے اس حدیث کو ثلثِ دین قرار دیا ہے۔(۱)

مشتبہات سے بچنے کے حکم میں تفصیل:

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "مشتبہات" سے بچنے کا جو حکم دیا ہے، بعض حالات میں یہ حکم وجوبی ہے اور بعض حالات میں یہ حکم استحبابی ہے۔

اگر ایک عالم یا مجتہد کسی چیز کی حلت اور حرمت کی تحقیق کر رہا ہے کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے؟ اور اس تحقیق کرنے کے نتیجے میں اس کے سامنے دونوں قسم کے دلائل آئے، بعض دلائل اس کی حلت پر دلالت کر رہے ہیں اور بعض دلائل اس کی حرمت پر دلالت کر رہے ہیں، اور موازنہ کرنے کے نتیجے میں دونوں طرف کے دلائل وزن کے اعتبار سے برابر معلوم ہو رہے ہیں، اور کسی ایک جانب ترجیح قائم نہیں ہو رہی ہے، ایسی صورت میں وہ چیز "مشتبہ" ہو گئی، لہٰذا ایسی صورت میں اس عالم اور مجتہد کو چاہیے کہ جانبِ حرمت کو ترجیح دیتے ہوئے اس کی حرمت کا فیصلہ کرے، اس لیے کہ اس صورت میں "مشتبہ" سے بچنے کا حکم "وجوبی" ہے۔

یا اگر ایک عام آدمی نے کسی مسئلے پر دو عالموں سے فتویٰ حاصل کیا، ایک عالم نے جواز کا فتویٰ دیا اور دوسرے عالم نے عدم جواز کا فتویٰ دیا، اب اگر اس عام آدمی کو ان دونوں عالموں میں سے کسی ایک کے علم اور تقویٰ پر زیادہ اعتماد ہے، تو اس صورت میں اس عامی کو اس عالم کے فتویٰ پر عمل کرنا واجب ہے، جس پر زیادہ اعتماد ہے، لیکن اگر اس کی نظر میں دونوں عالم اپنے علم اور تقویٰ کے اندر برابر ہیں تو اس صورت میں اس عامی پر

واجب ہے کہ وہ اس عالم کے فتویٰ پر عمل کرے جو عدم جواز کا فتویٰ دے رہا ہے، اس لیے کہ اس صورت میں یہ مسئلہ "مشتبہات" میں سے ہوگیا، اور ایسا مشتبہ ہے جس سے بچنے کا حکم "وجوبی" ہے۔

بعض حالات میں "مشتبہات" سے بچنے کا حکم استحبابی ہے، مثلاً: اگر کسی مسئلہ میں حلت اور حرمت کے دلائل متعارض ہوجائیں اور جانب حلت کے دلائل حرمت کے دلائل کے مقابلے میں زیادہ قوی اور راجح ہوں تو اس صورت میں ایک عالم اور مفتی حلت کے دلائل راجح ہونے کی وجہ سے اس کے حلال ہونے کا فتویٰ دے گا، لیکن چونکہ جانب حرمت پر بھی کچھ دلائل موجود تھے، جس کی وجہ سے وہ مسئلہ "مشتبہ" ہوگیا، لیکن ایسا "مشتبہ" ہے جس سے بچنے کا حکم "استحبابی" ہے، لہٰذا تقویٰ کا تقاضہ یہ ہے کہ آدمی اس سے پرہیز کرے اور جانب حرمت پر عمل کرے۔(۱)

انگریزی روشنائی کا حکم:

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس اللہ سرّہ فتویٰ کے اندر تو اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ عام لوگوں کو جتنی زیادہ سے زیادہ سہولت دی جاسکتی ہو، وہ ان کو دے دی جائے، لیکن خود اپنے عمل میں سختی کا پہلو اختیار فرماتے تھے۔ چنانچہ اس زمانے میں جب انگریزی روشنائی کا رواج شروع ہوا، جس کو ہم لوگ آج کل سیاہی والے قلم میں استعمال کرتے ہیں، تو اس روشنائی کے استعمال کے جواز اور عدم جواز کا مسئلہ کھڑا ہوگیا، اس لیے کہ اس روشنائی میں اسپرٹ ہوتی ہے اور اسپرٹ میں "الکحل" شامل ہوتی ہے جو شراب ہی کی ایک قسم ہے اور شراب نجس ہے تو اسپرٹ بھی نجس ہوگی اور اس اسپرٹ سے بننے والی روشنائی بھی نجس ہونی چاہیے، لہٰذا اس روشنائی کا استعمال ناجائز ہونا چاہیے۔(۲)

حضرت تھانویؒ نے اس مسئلے کی تحقیق کے بعد ایک مفصل فتویٰ تحریر فرمایا، جس میں آپ نے لکھا کہ جو "الکحل" اسپرٹ میں استعمال ہوتی ہے اور اشربہ اربعہ میں سے کسی سے بنی ہوئی نہیں ہوتی، نہ وہ کھجور کی ہوتی ہے اور نہ انگور کی ہوتی ہے اس لیے امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ روشنائی ناپاک نہیں، لہٰذا اس کا استعمال

---

(۱) تكملة فتح الملهم لشيخ الإسلام مفتي محمد تقي العثماني، كتاب المساقاة والمزارعة، باب أخذ الحلال وقطع الشبهات، تفصيل صور الاشتباه وأحكامها ۱/ ۲۲۳، تحت الرقم: ۴۰۶۳، و نصه: «وتفصيل ذلك أن الاشتباه لا يخلو إما أن يقع لعامي أو لمجتهد إلخ».

(۲) اشرف السوانح، خواجہ عزیز الحسن مجذوب و مولانا عبدالحق، عنوان: رنگین روشنائی سے لکھا ہوا خط ۲/ ۳۴۴، ۳۴۵۔

بھی جائز ہے اور اگر کسی کپڑے پر لگ جائے تو اس سے کپڑا ناپاک نہیں ہوگا۔ (۱)

لیکن حضرت تھانویؒ جنہوں نے تقریباً ایک ہزار تصانیف چھوڑیں، زندگی بھر اس روشنائی کو استعمال نہیں فرمایا بلکہ سیاہی والا قلم بھی استعمال نہیں کیا، ہمیشہ لکڑی کا قلم اور دیسی روشنائی استعمال فرمائی اور اسی سے تمام تصانیف تحریر فرمائیں، اسی کی طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں ارشاد فرمایا۔

﴿دَعْ مَا يُرِيْبُكَ إلى مَا لا يُرِيْبُكَ﴾ (۲)

یعنی شک والی چیزوں کو چھوڑ کر ان چیزوں کو اختیار کرو جن میں شک نہ ہو۔

(۱) امداد الفتاوی، مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ، عنوان: احکام متعلقہ علاج ودواء وغیرہ ۴/۲۰۹۔

(۲) جزء من حديث أخرجه النسائي، كتاب الأشربة، باب الحث على ترك الشبهات، رقم: ۵۷۱۱، ونصه: «عن أبي الحوراء السعدي قال: قلت للحسن بن علي: ما حفظتَ من رسول الله ﷺ؟ قال: حفظتُ من رسول الله ﷺ: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك».

باب ما جاء في أكل الربا

(۱۲۰۶) عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آكِلَ الرِّبَا، وَمُوكِلَهُ، وَشَاهِدَيْهِ، وَكَاتِبَهُ.(۱)

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس نے سود کھانے والے، کھلانے والے، سودی معاملے میں گواہ بننے والے اور سود کا معاملہ لکھنے والے پر لعنت فرمائی ہے۔

اس حدیث سے پتہ چلا کہ جس طرح سود کا معاملہ کرنا ناجائز اور حرام ہے، اسی طرح سود کے معاملے میں دلالی کرنا یا سود کا حساب کتاب لکھنا بھی ناجائز ہے، اسی حدیث کی بنیاد پر یہ فتویٰ دیا جاتا ہے کہ آج کل بینکوں کی ملازمت جائز نہیں؛ کیونکہ اس کی وجہ سے آدمی کسی نہ کسی درجے میں سود کے معاملات میں ملوث ہو جاتا ہے۔(۲)

وَكَاتِبَه:

اس کی تفصیل میں حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ کاتبِ سود سے مراد وہ شخص ہے جو کہ عقدِ سود کے وقت سود وغیرہ کا حساب لکھ کر عاقدین کی اس عقد میں معاونت کرتا ہے، وہ اس وعید میں داخل ہے، (۳) لیکن اگر کوئی شخص

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في آكل الرباء ومؤكله، رقم: ۳۳۳۳، وأخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب التغليظ في الربا، رقم: ۲۲۷۷.

(۲) **فائدہ:** واضح رہے کہ بینک کی وہ ملازمت ناجائز ہے جو براہِ راست حرام کام سے وابستہ ہو، مثلاً سودی معاملہ کرنا، سود کا معاہدہ لکھنا، سود کی رقم وصول کرنا وغیرہ لیکن اگر براہِ راست سودی معاملہ میں انسان کو ملوث نہ ہونا پڑے جیسے ڈرائیور، چوکیدار وغیرہ تو اس کی گنجائش ہے۔ تاہم احتیاط اس میں ہے کہ اس سے بھی اجتناب کیا جائے۔ دیکھیے: فتاوی عثمانی، عنوان: بینک کی ملازمت کا تفصیلی حکم ۳/۳۹۵۔

(۳) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب صلاة التراويح، باب قول الله عز وجل: يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا إلخ، تحت الرقم: ۲۰۸۱، ونصه: «من أعان صاحب الربا بكتابته وشهادته فينزل منزلة من قال: إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبوا إلخ».

عقدِ سود کے انعقاد کے وقت یہ حساب و کتاب نہیں لکھتا بلکہ عقد کے بعد جب وہ پچھلے عرصہ کے تمام حسابات اور کارگزاری اور رپورٹیں وغیرہ لکھتا ہے، گواس کے ذیل میں سود کے حسابات بھی اسے لکھنے پڑتے ہیں، غرض یہ کہ اس حساب و کتاب سے عقدِ سود میں معاونت نہیں ملتی، تو وہ شخص اس وعید میں داخل نہیں ہوگا، اگر اس تفصیل کو پیشِ نظر رکھا جائے تو اس سے ان حضرات کی الجھن دور ہوسکتی ہے جن کا کام اکاؤنٹس اور آڈٹ وغیرہ کا ہے، ان لوگوں کو مختلف فرموں، اداروں اور کمپنیوں کے پورے سال کے حسابات لکھنے پڑتے ہیں اور اس کی چیکنگ کرنی ہوتی ہے، اس میں انہیں سود وغیرہ جس کا کمپنی نے عقد کیا ہوتا ہے، اسے بھی لکھنا پڑتا ہے، لیکن ان کا یہ لکھنا محض ایک سالانہ رپورٹ اور کارگزاری کی حیثیت رکھتا ہے، اس سے کمپنی کی سودی لین دین میں کوئی معاونت نہیں ہوتی، لہٰذا یہ حضرات اس وعید میں داخل نہیں ہوں گے۔ (واللہ أعلم بالصواب)

بینک کی ملازمت کیوں ناجائز ہے؟

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بینک کی ملازمت کیوں حرام ہے؟ اس لیے کہ آج کل تو ہر جگہ سے پیسہ بینک ہی کے واسطے سے آتا ہے، کوئی بھی چیز سود سے پاک نہیں، لہٰذا پھر تو ہر چیز حرام ہونی چاہیے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے ہر چیز کی حد مقرر کردی ہے کہ اس حد تک جائز ہے اور اس حد کے آگے ناجائز ہے، لہٰذا بینک کی ملازمت ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بینک کے اندر سودی لین دین ہوتا ہے اور جو شخص بھی بینک میں ملازم ہے وہ کسی نہ کسی درجہ میں سودی لین دین میں تعاون کررہا ہے اور کسی بھی گناہ کے کام میں تعاون کرنا قرآن کریم کے ارشاد کے مطابق حرام ہے، فرمایا:

﴿وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[1]

اس وجہ سے بینک کی ملازمت حرام ہے، جہاں تک اس اشکال کا تعلق ہے کہ ہر پیسہ بینک ہی کے واسطے سے ہم تک پہنچتا ہے، لہٰذا ہر پیسہ حرام ہونا چاہیے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بینک سے پیسے جائز اور حلال طریقے سے آرہے ہیں تو ان پیسوں کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں، اور اگر ناجائز اور حرام طریقے سے آرہے ہیں تو ان کا استعمال بھی حرام ہوگا۔[2]

---

(۱) المائدة - ۲/۵.

(۲) فتاوی عثمانی، مفتی تقی عثمانی، کتاب الاجارۃ، عنوان: بینک کی ملازمت کا تفصیلی حکم ۳/۳۹۵۔

ربا القرآن اور ربا الحدیث:

لفظ "ربا" لغت میں زیادتی کے معنی میں آتا ہے(۱) اور شریعت کی اصطلاح میں اس کا اطلاق پانچ قسم کے معانی کے لیے ہوا ہے،(۲) لیکن زیادہ تر اس کا استعمال دو معنوں کے لیے ہوتا ہے، ایک "ربا النسیئة" کے لیے اور دوسرے "ربا الفضل" کے لیے۔

"ربا النسیئة" کی تعریف یہ ہے:

﴿هُوَ القَرْضُ المَشْرُوْطُ فِيْهِ الأَجَلُ وَزِيَادَةُ مَالٍ عَلَى المُسْتَقْرِضِ﴾

اس کو "ربا القرآن" بھی کہتے ہیں۔

اور "ربا الفضل" کی تعریف یہ ہے: دو ہم جنس چیزوں میں آپس کے تبادلے کے وقت کمی زیادتی کرنا۔(۳)

اس کو "ربا الحدیث" بھی کہتے ہیں، اس لیے کہ پہلی قسم کے ربا کو قرآن کریم نے(۴) اور دوسری قسم کے ربا کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے۔(۵)

سودِ مفرد اور سودِ مرکب دونوں حرام ہیں:

بعض لوگ یہ اشکال کرتے ہیں کہ قرآن کریم نے صرف سودِ مرکب کو حرام قرار دیا ہے، سودِ مفرد کو حرام نہیں

---

(۱) الصحاح تاج اللغة للجوهري، فصل الراء ۶/۲۳۴۹، ونصه: «ربا الشيء يربو ربا أي: زاد».

(۲) تكملة فتح الملهم، كتاب المساقاة والمزارعة، باب الربا ۱/۵۶۶، قبيل الرقم: ۴۰۲۳، ونصه: «الربا في اللغة الزيادة وقد أطلقت هذه الكلمة في القرآن والسنة على خمسة معان إلخ».

(۳) بدائع الصنائع، كتاب البيوع، فصل في شرائط الصحة في البيوع ۵/۱۵۶، ونصه: «(أما) ربا الفضل فهو: زيادة عين مال شرطت في عقد البيع على المعيار الشرعي، وهو الكيل، أو الوزن في الجنس عندنا... (وأما) ربا النساء فهو فضل الحلول على الأجل إلخ».

(۴) قال الله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (سورة آل عمران، الآية: ۱۳۰).

(۵) صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، رقم: ۱۵۸۴، عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء».

کہا، اور قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں:

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبٰوا أَضْعَافًا مُضٰعَفَةً﴾(۱)

اس آیت میں ربا کے ساتھ "أضعافا مضاعفة" کی قید لگی ہوئی ہے اور نہی قید پر داخل ہوئی ہے، لہٰذا صرف وہ ربا ممنوع ہوگا جس میں سود کی رقم رأس المال سے کم از کم دوگنی ہو جائے، لیکن یہ استدلال درست نہیں؛ کیونکہ "أضعافا مضاعفة" کی قید باجماعِ امت احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے(۲) اور یہ قید بالکل ایسی ہے جیسے کہ قرآن کریم کی ایک دوسری آیت میں فرمایا:

﴿وَلَا تَشْتَرُوْا بِاٰيَاتِيْ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾(۳)

اس آیت میں اگرچہ "ثمنِ قلیل" کی قید لگی ہوئی ہے، لیکن کوئی بھی عقل مند انسان اس آیت کا یہ مطلب نہیں لیتا کہ آیتِ قرآنی کو "ثمنِ قلیل" کے ساتھ فروخت کرنا تو جائز نہیں، لیکن "ثمنِ کثیر" کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے،(۴) اور اس قید کے اتفاقی ہونے کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱) قرآن کی آیت ہے:

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اتَّقُوْا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ﴾(۵)

اس آیت میں لفظ "ما" عام ہے جو ربا کی ہر قلیل اور کثیر مقدار کو شامل ہے۔

۲) خطبہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان فرمادیا کہ:

---

(۱) آل عمران-۳/۱۳۰.

(۲) قال محمد علي الصابوني في تفسيره: «إن قوله تعالى: {أضعافا مضاعفة} ليس قيداً ولا شرطاً، وإنما هو لبيان الواقع الذي كان التعامل عليه أيام الجاهلية، كما يتضح من سبب النزول، وللتشنيع عليهم بأنّ في هذه المعاملة ظلما صارخا وعدوانًا مبينًا، حيث كانوا يأخذون الربا مضاعفًا أضعافًا كثيرة، ثانيًا: إن المسلمين قد أجمعوا على تحريم الربا قليله وكثيره، فهذا القول يعتبر خروجًا على الإجماع كما لا يخلو عن جهلٍ بأصول الشريعة الغراء»، (روائع البيان في تفسير آيات الأحكام: الربا جريمة اجتماعية خطيرة ۱/۳۹۳).

(۳) البقرة-۲/۴۱.

(۴) مفاتيح الغيب (تفسير الرازي) سورة البقرة ۴۱، ونصه: «ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا لا يدل على إباحة ذلك بالثمن الكثير».

(۵) البقرة-۲/۲۷۸.

﴿وَرِبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ، وَأَوَّلُ رِبًا أَضَعُ رِبَانَا رِبَا عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ﴾(۱)

اس حدیث میں لفظ "کلّہ" ہر مقدارِ ربا کی حرمت پر صریح ہے۔

۳) حضرت علیؓ سے ایک حدیث مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ رِبًا﴾(۲)

اس حدیث میں لفظ "منفعة" اس بات پر دال ہے کہ نفع کی ہر مقدار حرام ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت میں "أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً" کی قید احترازی نہیں، بلکہ اتفاقی ہے۔

اعلانِ جنگ:

حرمت ربا کی آیات قطعی الدلالۃ ہیں اور ربا کا معاملہ کرنے والوں کے بارے میں جو شدید وعید قرآن کریم میں آئی ہے، ایسی شدید وعید کسی دوسرے گناہ پر نہیں آئی، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾(۳)

اس آیت میں صاف اعلان فرما دیا کہ اگر تم سودی لین دین نہیں چھوڑو گے تو پھر اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اعلانِ جنگ سن لو۔

کیا موجودہ بینکوں کا سود حرام نہیں؟

آج پوری دنیا سود کے گرداب میں پھنسی ہوئی ہے اور سرمایہ دارانہ نظام کی تو بنیاد ہی سود پر قائم ہے، سارے بینک سود کی بنیاد پر چل رہے ہیں، ساری تجارتیں سود کی بنیاد پر ہو رہی ہیں، بڑے بڑے سرمایہ دار

---

(۱) جزء من حديث جابر الطويل أخرجه مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ: رقم: ۱۲۱۸، وفيه: «وربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضع ربانا ربا عباس بن عبد المطلب، فإنه موضوع كله»، وكذا في سنن أبي داود، ت: الأرنؤوط، كتاب المناسك، باب صفة حج النبي ﷺ، رقم: ۱۹۰۵.

(۲) أخرجه الحارث في مسنده عن علي رضي الله عنه، كتاب البيوع، باب في القرض يجر المنفعة، رقم: ۴۳۷.

(۳) البقرة-۲/۲۷۸، ۲۷۹.

اور بڑی بڑی کمپنیاں سودی بنیادوں پر بینکوں سے قرضہ لیتی ہیں اور اس سے اپنا کاروبار چلاتی ہیں۔

چنانچہ عالم اسلام میں بعض عناصر ایسے پیدا ہوئے جنہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ موجودہ بینکوں کا سود وہ سود نہیں ہے جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا ہے اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اس زمانے میں لوگ اپنی ذاتی ضروریات کے لیے قرض لیا کرتے تھے۔

مثلاً: ایک آدمی کے پاس کھانے کے پیسے نہ ہوتے تو وہ بھوک کی حالت میں کسی صاحب استطاعت کے پاس جاتا اور اس کو جا کر کہتا کہ میں بھوکا ہوں، مجھے کچھ پیسے قرض دے دو تا کہ بیوی بچوں کو کھانا کھلا سکوں۔ جواب میں صاحب استطاعت کہتا کہ میں سود پر قرض دوں گا، لہٰذا تم یہ وعدہ کرو کہ اس قرض کے ساتھ اتنا سود ادا کرو گے، ظاہر ہے کی یہ ظلم کی بات تھی کہ ایک آدمی بھوکا ہے اور اس بھوک کو مٹانے کے لیے آپ سے قرض مانگ رہا ہے تو آپ اس سے سود کا مطالبہ کر رہے ہیں، حالانکہ آپ کا اصل فرض تو یہ تھا کہ آپ اپنی طرف سے اس کی بھوک مٹانے کا انتظام کرتے، نہ یہ کہ اس کو قرض دے کر اس سے الٹا سود کا مطالبہ کریں، ایسے سود کے بارے میں قرآن کریم نے فرمایا کہ اگر تم اس کو نہیں چھوڑو گے تو تمہارے خلاف اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔

یا مثلاً: ایک شخص کے گھر میں میت ہوگئی اور اس کے پاس کفن دفن کے لیے پیسے نہیں ہیں، وہ دوسرے شخص کے پاس جاتا ہے اور اس سے قرض مانگتا ہے تا کہ میت کے کفن دفن کا انتظام کر سکے، اس موقعہ پر قرض دینے والا یہ مطالبہ کرے کہ میں اس وقت تک تمہیں قرض نہیں دوں گا جب تک تم اتنا سود ادا نہیں کرو گے، ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر سود کا مطالبہ کرنا انسانیت اور مروت کے خلاف بات تھی، اس لیے اس قسم کے سود کو قرآن کریم نے حرام قرار دے دیا۔

تجارتی قرضوں پر سود:

لیکن جہاں تک موجودہ دور کے بینکوں کے سود کا تعلق ہے، اس میں قرض لینے والے غریب غرباء نہیں ہوتے، جن کے پاس کھانے کے لیے کچھ نہیں ہوتا اور جن کے پاس میت کے کفن دفن کے انتظام کے لیے پیسے نہیں ہوتے، ایسے غریب غرباء کو تو بینک قرض دیتا ہی نہیں، اگر ہم اور آپ میں سے کوئی بینک سے قرض لینے جائیں گے تو بینک والے ہمیں مار کر باہر نکال دیں گے، بلکہ بینک سے قرض لینے والے بڑے بڑے سرمایہ دار

اور دولت مند ہوتے ہیں، جو بھوک مٹانے اور کفن دفن کے لیے قرض نہیں لیتے، بلکہ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ بینک سے قرض لے کر اس رقم کو اپنی تجارت میں لگا کر اس کو اور زیادہ ترقی دیں گے اور زیادہ نفع کمائیں گے، مثلاً: ایک لاکھ روپیہ بینک سے قرض لے کر اس سے دو لاکھ بنائیں گے۔

دوسری طرف وہ روپیہ جو سرمایہ دار بینک سے بطور قرض لیتا ہے وہ عوام کا روپیہ ہوتا ہے جنہوں نے اپنی کمائی سے بچا بچا کر یہ روپیہ بطور امانت کے بینک میں رکھوایا ہے، لہٰذا جو سرمایہ دار بینک سے قرض لے رہا ہے اگر اس سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ اس قرض کے ذریعے تجارت کر کے جو نفع کماؤ گے اس نفع میں سے اتنا فیصد تم بینک کو بطور سود ادا کرو گے تو اس میں کونسا ظلم ہو جائے گا اور اس زمانے میں جو سود رائج تھا اس میں قرض لینے والے پر ظلم ہوتا تھا، اس لیے قرآن نے اس سود کو حرام قرار دے دیا، لہٰذا موجود دور کے بینکوں کا سود حرام نہیں۔

دوسرے لفظوں میں اس بات کو اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ ایک قرض وہ ہے جس کو انسان اپنی ذاتی ضروریات کی تکمیل کے لیے لیتا ہے، ایسے قرض کو "صرفی قرض" کہتے ہیں، دوسرا قرض وہ ہے جس کو انسان تجارت کرنے اور نفع کمانے کے لیے لیتا ہے ایسے قرض کو "تجارتی قرض" یا "پیداواری قرض" کہتے ہیں، سود کے جواز کے قائلین کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے "صرفی قرض" پر لیے جانے والے سود کو حرام قرار دیا ہے "تجارتی قرض" پر لیا جانے والا سود اس حرمت میں داخل نہیں۔

سود کے جواز پر استدلال:

سود کے جواز کے قائلین قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ:

﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[1]

اس آیت میں لفظ "الرِّبا" معرف باللام ہے اور الف لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کے لیے ہو، لہٰذا لفظ "ربا" سے وہ مخصوص ربا مراد ہوگا جو زمانۂ جاہلیت میں اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی دور میں رائج تھا، اور اس زمانے میں صرف "صرفی قرض" اور اس پر سود لینے کا رواج تھا، "تجارتی قرض" اور اس پر سود لینے کا اس وقت رواج نہیں تھا، اور جو چیز اس زمانے میں رائج ہی نہیں تھی، قرآن کریم اس کو کیسے حرام قرار دے سکتا

---

(۱) البقرة-۲/۲۷۵.

ہے؟ لہٰذا حرمتِ سود کا اطلاق صرف "صرفی قرض" پر لیے جانے والے سود پر ہوگا، "تجارتی قرض" پر لیے جانے والے سود پر نہیں ہوگا۔

سود کے جواز کے قائلین:

یہ وہ استدلال ہے جو اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگوں کی طرف سے کیا گیا اور جس کی بنیاد پر یہ کہا گیا کہ بینکوں کا سود جائز ہے، یہاں تک کہ مصر کے موجودہ مفتی اعظم (شیخ طنطاوی)(۱) نے بھی بینکوں کے سود کے حلال ہونے کا فتویٰ دے دیا ہے(۲) اور اس فتویٰ کی وجہ سے پورے عالم عرب میں ایک غلغلہ برپا ہے اور اس کا چرچا ہے، ان کے علاوہ عالم اسلام کے ہر خطے میں کوئی نہ کوئی اس موقف کا حامل کھڑا ہوتا رہا ہے، چنانچہ ہندوستان میں سرسید احمد خان، عرب میں مفتی عبدہ،(۳) رشید رضا(۴)(۵) بھی اس موقف کے حامل

---

(۱) آپ کا پورا نام شیخ محمد سید طنطاوی ہے، (۱۳۴۷-۱۴۳۱ھ = ۱۹۲۸-۲۰۱۰م) آپ کو سنہ ۱۹۹۶ میں جامعۃ الازہر کا سربراہ مقرر کیا گیا تھا، حقوق نسواں جیسے معاملات میں بھی آزاد خیالی کے حوالہ سے کافی مشہور تھے، مارچ ۲۰۱۰ میں سعودی عرب میں دل کا دورہ پڑنے سے ان کا انتقال ہوا۔ (انٹرنیٹ ویکی پیڈیا)

(۲) فقه النوازل للأقليات المسلمة للدكتور محمد يسري إبراهيم، القاعدة الثالثة: طلب التخفيف بوجه غير شرعي باطل ۱/ ۴۱۴، ونصه: «ثم إنه ظهر من يقول بحل هذه الفوائد الربوية، وامتد الأمر إلى توبيخ من يبحث الآن في: هل فوائد البنوك حلال أم حرام؟... هذا أحد المعاصرين يقول: ألا يمكن تحت شعار الفقه المعتدل والمرن أن يقال: إن فتاوى د. سيد طنطاوي في إباحة الربا أوفق من فتاوي المانعين، وأن يقول المبيحون لذلك: إن علينا مواجهة مشكلات العصر بفقه جديد للتكيف مع تطورات العصر».

(۳) آپ کا پورا نام محمد عبدہ بن حسن خیر اللہ ہے، (۱۲۶۶-۱۳۲۳ھ = ۱۸۴۹-۱۹۰۵ء) مصر میں پیدا ہوئے، جامعہ ازہر سے تعلیم کے لیے منسلک ہوئے، اور جامعہ ازہر سے شہادۃ العالمیہ کا امتحان پاس کیا۔ اسکندریہ کے علاقہ میں کینسر کے مرض کی وجہ سے وفات پائی۔ (الأعلام للزركلي، المادة: شيخ محمد عبده ۶/ ۲۵۲)

(۴) آپ کا پورا نام محمد رشید بن علی رضا بن محمد شمس الدین ہے، (۱۲۸۲-۱۳۵۴ھ = ۱۸۶۵ء-۱۹۳۵ء) حسینی النسب تھے۔ آپ کی ولادت قلمون علاقہ میں ہوئی، اور وفات قاہرہ میں ہوئی اور وہیں مدفون ہیں۔ شیخ محمد عبدہ مرحوم کے شاگرد تھے۔ آپ کی تصانیف میں "تفسیر المنار" مشہور ہے۔ (الأعلام للزركلي ۶/ ۱۲۶، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، باب الميم ۹/ ۳۱۰)

(۵) عقود التأمين حقيقتها وحكمها لحمد بن حماد، تعريف عقد التأمين، ص: ۷۳، ونصه: «ويزيد الأمر وضوحاً رأي محمد عبده في أن ربا النسيئة لا يكون إلا في الديون ولا يكون في العقود عند إنشائها فقد جاء في تفسير المنار طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب أنه لا يدخل في الربا الجلي المحرم بنص القرآن من يعطى آخر مالا يستغله ويجعل له من كسبه حظاً معيناً... وقد تبعه في هذا الرأي تلميذه رشيد رضا».

گزرے ہیں، پاکستان میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب (۱) کا مؤقف بھی یہی تھا اور جسٹس قدیر الدین (۲) نے اس کے جواز پر ایک رسالہ لکھا تھا، اگر آدمی غور سے نہ دیکھے تو بظاہر جواز کے قائلین کا استدلال دل کو اپیل کرتا ہے کہ اگر ایک سرمایہ دار بینک سے قرض لے کر نفع کمارہا ہے تو اس سے سود کا مطالبہ کرنے میں کون سے ظلم اور جرم کی بات ہے؟ چنانچہ نوتعلیم یافتہ طبقہ اس استدلال سے مرغوب ہوکر ان کا حامی ہوجاتا ہے۔

حکم حقیقت پر لگتا ہے صورت پر نہیں:

حقیقت یہ ہے کہ جواز کے قائلین کا استدلال زبردست مغالطے پر مبنی ہے، ان کے استدلال کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ہیں، ان کے استدلال کا صغریٰ یہ ہے کہ عہدِ رسالت میں تجارتی سود رائج نہیں تھا، اور کبریٰ یہ ہے کہ جو چیز عہدِ رسالت میں رائج نہ ہو اس پر حرمت کا اطلاق نہیں ہوسکتا، یہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ہیں، لہٰذا ان کا استدلال درست نہیں، پہلے کبریٰ کو سمجھ لیں کہ یہ کبریٰ غلط ہے، دیکھئے اصول یہ ہے کہ قرآن یا حدیث جب کسی چیز پر حلت یا حرمت کا حکم لگاتے ہیں تو وہ حکم اس چیز کی کسی خاص شکل یا صورت پر نہیں لگاتے، بلکہ اس چیز کی حقیقت پر لگاتے ہیں، لہٰذا جہاں وہ حقیقت پائی جائے گی، وہاں وہ حکم آجائے گا، مثلاً: شراب کو لے لیں، جس زمانے میں شراب حرام ہوئی، اس زمانے میں اس زمانے کے لوگ اپنے گھروں میں انگور کا شیرہ اپنے ہاتھوں سے نکال کر اس کو سڑا کر شراب بناتے تھے، لہٰذا اب موجودہ دور میں کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ چونکہ اُس زمانے میں لوگ اپنے ہاتھوں سے اپنے گھروں میں شراب بناتے تھے اور اس میں حفظانِ صحت کے اصولوں کا لحاظ نہیں رکھا جاتا تھا، اس لیے شراب حرام قرار دے دی گئی تھی، اب چونکہ موجودہ دور میں شاندار مشینوں کے ذریعے حفظانِ صحت کے تمام اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے بڑی صفائی ستھرائی کے ساتھ شراب بنائی جاتی ہے، اس لیے شراب کی حرمت کا اطلاق موجودہ دور کی شراب پر نہیں ہوگا، ظاہر ہے کہ یہ

---

(۱) آپ کا پورا نام ڈاکٹر محمد فضل الرحمٰن انصاری قادری بن مولانا محمد خلیل انصاری ہے، (۱۳۳۳-۱۳۹۴ھ = ۱۹۱۴-۱۹۷۴ء) جمعہ کے دن مظفر نگر، یوپی، انڈیا میں پیدا ہوئے۔ آپ کا وصال کراچی میں ہوا۔ اکثر حضرات کی رائے ان کے بارے میں منکرِ حدیث ہونے کی ہے۔ (آزاد دائرۃ المعارف ویکی پیڈیا)

(۲) آپ کا پورا نام جسٹس قدیر الدین احمد ہے (۱۳۲۵-۱۴۱۵ھ = ۱۹۰۸-۱۹۹۵ء) دہلی میں پیدا ہوئے۔ سابق پاکستانی جج تھے، نیز مشرقی پاکستان کے سپریم کورٹ اور سندھ ہائی کورٹ کے چیف جسٹس اور صوبہ سندھ کے گورنر بھی رہے تھے۔ (آزاد دائرۃ المعارف ویکی پیڈیا)

استدلال بالکل احمقانہ ہے، اس لیے کہ شریعت نے شراب کی کسی خاص شکل اور صورت کو حرام قرار نہیں دیا، بلکہ اس کی حقیقت کو حرام قرار دیا ہے، لہٰذا جس چیز میں شراب کی وہ حقیقت پائی جائے گی اس پر حرمت کا اطلاق ہوجائے گا، چاہے اس کی وہ مخصوص صورت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود ہو یا نہ ہو، لہٰذا آج اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں وہسکی، بیئر اور برانڈی (۱) موجود نہیں تھی، اس لیے یہ حرام نہیں، ظاہر ہے کہ یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اگرچہ اس نام سے اور اس شکل میں موجود نہیں تھی، مگر اس کی حقیقت یعنی "ایسا مشروب جو نشہ آور ہو" موجود تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حقیقت کو حرام قرار دیا تھا، (۲) اب یہ حقیقت ہمیشہ کے لے حرام ہوگئی، چاہے کسی زمانے میں بھی ہو اور کسی بھی نام سے پائی جائے۔

ایک لطیفہ/ گانا بجانا حرام نہ ہوتا:

ہندوستان کا ایک گوِیّا (گانے والا) ایک مرتبہ حج کرنے گیا، حج سے فارغ ہونے کے بعد مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ جارہا تھا تو اس زمانے میں راستے میں قیام کے لیے منزلیں ہوتی تھیں، اس نے بھی رات گزارنے کے لیے ایک منزل پر قیام کیا، تھوڑی دیر کے بعد اسی منزل پر ایک عرب گوِیا آگیا اور عرب گوِیے نے وہاں بیٹھ کر عربی میں گانا بجانا شروع کردیا، اس عرب گویے کی آواز بہت خراب اور بھدی تھی، ہندوستانی گویے کو اس کی آواز سے بہت کراہیت اور وحشت ہوئی، جب اس نے گانا بجانا بند کیا تو ہندوستانی گویے نے کہا کہ آج یہ بات میری سمجھ میں آئی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے گانا بجانا کیوں حرام قرار دیا، اس لیے کہ آپ نے اس جیسے بدوؤں کا گانا سنا تھا، اگر آپ میرا گانا سن لیتے تو کبھی حرام قرار نہ دیتے۔

پھر تو خنزیر حلال ہونا چاہیے!

آج کل یہ مزاج بن گیا ہے کہ ہر چیز کے بارے میں لوگ یہ کہتے ہیں کہ صاحب! چونکہ حضور

---

(۱) دورِ حاضر کے مختلف قسم کے شرابوں کے نام۔

(۲) سنن أبي داود، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، رقم: ۳۶۸۵، ونصه: «عن عبد الله بن عمرو أن نبي الله ﷺ نهى عن الخمر والميسر والكوبة والغبيراء، وقال: كل مسكر حرام».

اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں یہ چیز یا یہ عمل اس طرح ہوتا تھا، اس لیے آپ نے اس کو حرام قرار دیا تھا، لیکن آج کل چونکہ یہ عمل اس طرح نہیں ہو رہا ہے، اس لیے یہ حرام نہیں، حتی کہ کہنے والوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ شریعت نے خنزیر کو اس لیے حرام قرار دیا تھا کہ اس زمانے میں خنزیر گندے رہتے تھے، غلاظت کھاتے تھے، گندے ماحول میں ان کی پرورش ہوتی تھی، لیکن آج کل تو بہت صاف ستھرے ماحول میں ان کی پرورش ہوتی ہے اور ان کی پرورش کے لیے اعلیٰ درجے کے فارم قائم کر دیے گئے ہیں، لہٰذا اب ان کے حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لیے حلال ہونے چاہئیں۔

بالکل اسی طرح سود کے بارے میں یہی کہا جاتا ہے کہ اگر یہ "تجارتی سود" حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں ہوتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس کو حرام قرار نہ دیتے۔

اس کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے کہ شریعت جس چیز کو حرام قرار دیتی ہے اس کی حقیقت کو حرام قرار دیتی ہے، اس کی خاص شکل اور صورت کو حرام قرار نہیں دیتی، اسی طرح سود کی بھی حقیقت کو حرام قرار دیا ہے، لہٰذا جہاں کہیں وہ حقیقت پائی جائے گی، وہاں حرمت آجائے گی، چاہے اس "سود" کی مخصوص شکل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں موجود ہو، یا نہ ہو۔

"سود" کی حقیقت:

اب دیکھنا یہ ہے کہ "سود" کی حقیقت کیا ہے جس کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے اور یہ حقیقت موجودہ دور کے "تجارتی سود" میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ سود کی حقیقت یہ ہے کہ "کسی شخص کو دیئے ہوئے قرض پر طے کر کے کسی بھی قسم کی زیادتی کا مطالبہ کرنا"[1] مثلاً: میں نے ایک شخص کو سو روپے بطور قرض دیئے اور اس کے ساتھ یہ طے کر لیا کہ ایک ماہ بعد تم سے ایک سو پانچ روپے واپس لوں گا تو یہ سود ہے، البتہ اگر طے نہیں کیا بلکہ اس کو ویسے ہی سو روپے قرض دے دیئے، لیکن قرض لینے والے نے قرض واپس کرتے وقت اپنی خوشی سے ایک سو پانچ روپے واپس کئے تو یہ سود اور حرام نہیں۔

---

(۱) الدر المختار لعلاء الدين الحصكفي، كتاب البيوع، باب الربا ۵/۱۶۸، ونصه: «باب الربا هو لغة: مطلق الزيادة وشرعا (فضل)...(خال عن عوض)...(مشروط) ذلك الفضل (لأحد المتعاقدين) أي: بائع أو مشتر فلو شرط لغيرهما فليس بربا بل بيعا فاسدا (في المعاوضة)».

قرض کی واپسی کی عمدہ شکل:

خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے کہ جب آپ کسی کے مقروض ہوتے اور قرض خواہ قرض کا مطالبہ کرتا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس کا قرض کچھ زیادتی کے ساتھ واپس کرتے تاکہ اس کی دل جوئی ہوجائے، لیکن چونکہ یہ زیادتی پہلے سے طے شدہ نہیں ہوتی تھی، اس لیے وہ سود نہیں ہوتی تھی، حدیث کی اصطلاح میں اس کو "حُسن القضاء" کہا جاتا ہے، یعنی اچھے طریقے سے قرض کی ادائیگی کرنا، بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہاں تک فرمایا کہ:

﴿إِنَّ خِيَارَكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً﴾ (۱)

یعنی تم میں سے بہترین لوگ وہ ہیں جو قرض کی ادائیگی میں اچھا معاملہ کرنے والے ہوں۔

اس سے معلوم ہوا کہ طے کرکے زیادہ ادا کرنا تو سود ہے اور طے کئے بغیر زیادہ ادا کرنا سود نہیں، بلکہ "حُسنِ قضاء" ہے، بہرحال چونکہ "سود" کی مندرجہ بالا حقیقت موجودہ بینکوں کے "تجارتی سود" میں پائی جاتی ہے، اس لیے تجارتی سود بھی حرام ہوگا، مندرجہ بالا تفصیل سے تجارتی سود کے جواز کے قائلین کی دلیل کا کبریٰ غلط ثابت ہوگیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں تجارتی پھیلاؤ:

ان کی دلیل کا صغریٰ یہ تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں تجارتی سود موجود نہیں تھا، یہ صغریٰ بھی غلط ہے، اس لیے کہ عرب کا وہ معاشرہ جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے، اس میں بھی آج کے دور کی جدید تجارت کی تقریباً ساری بنیادیں موجود تھیں، مثلاً: آج کل مشترکہ کمپنیاں قائم ہوتی ہیں، جن کو "جوائنٹ سٹاک کمپنیاں" (Joint Stock Companies) کہا جاتا ہے، اس کے بارے میں خیال یہ ہے کہ یہ چودھویں صدی کی پیداوار ہے، اس سے پہلے اس کا وجود نہیں تھا، لیکن جب ہم عرب کی تاریخ اٹھا کر دیکھتے ہیں

---

(۱) جزء من حديث أخرجه البخاري، كتاب الوكالة، باب وكالة الشاهد والغائب جائزة، رقم: ۲۳۰۵، ونصه: «عن أبي هريرة قال: كان لرجل على النبي صلى الله عليه وسلم سن من الإبل، فجاءه يتقاضاه، فقال: «أعطوه»، فطلبوا سنه، فلم يجدوا له إلا سنا فوقها، فقال: «أعطوه»، فقال: أوفيتني أوفى الله بك، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن خياركم أحسنكم قضاء».

تو یہ نظر آتا ہے کہ عرب کا ہر قبیلہ ایک مستقل "جوائنٹ اسٹاک کمپنی" ہوتا تھا، اس لیے کہ ہر قبیلے میں تجارت کا طریقہ یہ تھا کہ قبیلہ کے تمام افراد اپنا ایک ایک درہم اور ایک ایک دینار لاکر ایک جگہ جمع کردیتے، پھر اس رقم کو قافلے والے شام لے جاکر اس سے مال تجارت لاکر فروخت کرتے، چنانچہ آپ نے "تجارتی قافلوں" کا نام سنا ہوگا، وہ یہی کام کرتے تھے، چنانچہ قرآن کریم میں جو آیت ہے:

﴿لِإِيْلٰفِ قُرَيْشٍ إٖلٰفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَآءِ وَالصَّيْفِ﴾(۱)

اس آیت میں گرمیوں اور سردیوں کے جن سفروں کا ذکر ہے، اس سے مراد یہی تجارتی قافلے ہیں، جو سردیوں میں یمن کی طرف اور گرمیوں میں شام کی طرف سفر کیا کرتے تھے، اور ان کا کام یہ ہوتا تھا کہ یہاں مکہ مکرمہ سے سامان لے جاکر وہاں فروخت کردیتے، اور وہاں سے سامان تجارت لاکر مکہ مکرمہ میں فروخت کردیتے۔(۲)

ان قافلوں میں بعض اوقات ایک ایک آدمی اپنے قبیلے سے کئی کئی لاکھ دینار قرض لیتا تھا،(۳) ظاہر ہے وہ یہ قرض کھانے پینے کی ضرورت کے لیے یا کفن دفن کے انتظام کے لیے نہیں لیتا تھا، بلکہ وہ تجارتی مقصد ہی کے لیے لیتا تھا۔

حضرت ابوسفیانؓ کا تجارتی قافلہ:

حضرت ابوسفیانؓ جس تجارتی قافلے کے ساتھ شام سے مکہ مکرمہ آرہے تھے، جس پر مسلمانوں نے حملہ کرنے کا ارادہ کیا تھا، جس کے نتیجے میں مسلمانوں اور کفار کے درمیان جنگ بدر پیش آئی، اس قافلے کے بارے میں محدثین اور اصحاب السیر نے لکھا ہے کہ:

﴿وَلَمْ يَبْقَ بِمَكَّةَ قُرَشِيّ وَلَا قُرَشِيَّةٌ لَهُ مِثْقَالٌ فَصَاعِدًا، إِلَّا بَعَثَ بِهِ فِي

---

(۱) القريش-۱۰۶/۱.

(۲) روح المعاني للآلوسي، سورة القريش، تحت الآية: ۱، ونصه: «كان لقريش رحلتان، رحلة في الشتاء إلى اليمن، ورحلة في الصيف إلى بصرى من أرض الشام كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما».

(۳) المغازي للواقدي، الجزء الثاني، بدر القتال ۱ /۲۷، ونصه: «فكان يقال: إن فيها لخمسين ألف دينار، وقالوا أقل... ويقال كان لبني مخزوم فيها مائتا بعير، وخمسة أو أربعة آلاف مثقال ذهب، وكان يقال للحارث بن عامر بن نوفل فيها ألف مثقال، وكان لأمية بن خلف ألفا مثقال».

الْعِيرِ﴾[1]

یعنی مکہ میں جس قریشی مرد یا عورت کے پاس ایک مثقال یا اس سے زیادہ موجود تھا وہ اس نے اس تجارتی قافلے میں بھیج دیا تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ یہ قبیلے اس طرح مشترک سرمائے سے تجارت کرتے تھے۔

روایات میں آتا ہے کہ بنو مغیرہ اور بنو ثقیف کے درمیان آپس میں قبائلی سطح پر سود کا لین دین ہوتا تھا، ایک قبیلہ دوسرے قبیلے سے سود پر قرض لیتا اور دوسرا قرض دیتا تھا، ایک قبیلہ سود کا مطالبہ کرتا اور دوسرا قبیلہ اس سود کو ادا کرتا تھا،[2] اور یہ سب تجارتی قرض ہوتے تھے۔

سب سے پہلے چھوڑا جانے والا سود:

حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سود کی حرمت کا اعلان فرمایا تو اس وقت آپ نے یہ ارشاد فرمایا:

﴿وَرِبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ، وَأَوَّلُ رِبًا أَضَعُ رِبَا الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ﴾[3]

یعنی آج کے دن جاہلیت کا سود چھوڑ دیا گیا اور سب سے پہلا سود جو میں چھوڑتا ہوں وہ حضرت عباسؓ کا سود ہے، وہ سب کا سب ختم کر دیا گیا۔

چونکہ حضرت عباسؓ لوگوں کو سود پر قرض دیا کرتے تھے، اس لیے آپ نے فرمایا کہ: میں آج کے دن ان کا وہ سود جو دوسرے لوگوں کے ذمے ہے، وہ ختم کرتا ہوں۔

---

(۱) المصدر السابق، ونصه: «وكانت فيها أموال عظام ولم يبق بمكة قرشي إلخ».

(۲) جامع البيان في تاويل القرآن (تفسير طبري) سورة البقرة، تحت الآية: ۲۷۸، ونصه: «كانت بنو عمير بن عوف يأخذون الربا من بني المغيرة وكانت بنو المغيرة يربون لهم في الجاهلية فجاء الإسلام ولهم عليهم مال كثير».

(۳) جزء من حديث أخرجه مسلم عن جابر بن عبد الله رضی اللہ عنہ، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، رقم: ۱۲۱۸، وفيه: «ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدميّ موضوع، ودماء الجاهلية موضوعة، وإن أول دم أضع من دمائنا دم ابن ربيعة بن الحارث، كان مسترضعا في بني سعد فقتلته هذيل، وربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضع ربانا ربا عباس بن عبد المطلب، فإنه موضوع كله».

عہدِ صحابہ میں بینکاری کی ایک مثال:

صحیح بخاری کی "کتاب الجهاد" میں ہے کہ حضرت زبیر بن عوامؓ نے اپنے پاس بالکل ایسا نظام قائم کیا ہوا تھا جیسے آج کل بینکنگ کا نظام ہوتا ہے، لوگ ان کے پاس بطور امانت بڑی بڑی رقمیں رکھوانے کے لیے آتے تو وہ ان سے کہتے:

﴿لاَ، وَلٰكِنَّه سَلَفٌ﴾(۱)

یہ امانت نہیں بلکہ یہ قرض ہے (یعنی میں یہ رقم تم سے بطور قرض لیتا ہوں، یہ میرے ذمے قرض ہے) لیکن وہ ایسا کیوں کرتے تھے؟ حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباري" میں اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ قرض کی صورت میں طرفین کا فائدہ تھا، امانت رکھوانے والوں کا تو یہ فائدہ تھا کہ اگر یہ رقم امانت کے طور پر رکھی ہوتی تو اس صورت میں حفاظت کے باوجود اگر ہلاک ہوجاتی یا چوری ہوجاتی تو اس کا ضمان حضرت زبیرؓ پر نہ آتا؛ کیونکہ امانت کا ضمان نہیں ہوتا، اس کے برخلاف قرض کی رقم اگر ہلاک ہوجائے یا چوری ہوجائے تو اس کا ضمان قرض لینے والے پر آتا ہے، لہٰذا امانت رکھوانے والوں کا یہ فائدہ ہوا کہ ان کی رقم محفوظ اور مضمون ہوگئی اور دوسری طرف حضرت زبیرؓ کا یہ فائدہ ہوا کہ ان کو اس بات کا اختیار حاصل ہوگیا کہ وہ اس رقم کو جہاں چاہیں صرف کریں یا تجارت میں لگائیں، اس لیے کہ اگر وہ رقم امانت ہوتی تو امانتِ محضہ کو تجارت میں لگانا جائز نہیں۔(۲)

جب حضرت زبیر بن عوامؓ کا انتقال ہوا تو ان کے بیٹے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے ان کے قرضوں کا حساب لگایا، چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

﴿فَحَسَبْتُ مَا عَلَيْهِ مِنَ الدُّيُونِ، فَوَجَدْتُهُ أَلْفَيْ أَلْفٍ وَمِائَتَيْ أَلْفٍ﴾(۳)

---

(۱) جزء من حديث أخرجه البخاري، كتاب فرض الخمس، باب بركة الغازي في ماله حيا وميتا مع النبي ﷺ، رقم:۳۱۲۹، عن عبد الله بن زبير رضی اللہ عنہ، وفيه: «أن الرجل كان يأتيه بالمال، فيستودعه إياه، فيقول الزبير: «لا ولكنه سلف؛ فإني أخشى عليه الضيعة إلخ».

(۲) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب فرض الخمس، باب بركة الغازي حيا وميتا، مع النبي ﷺ، تحت الرقم:۳۱۲۹، ونصه: «وكان غرضه بذلك أنه كان يخشى على المال أن يضيع فيظن به التقصير في حفظه فرأى أن يجعله مضمونا فيكون أوثق لصاحب المال وأبقى لمروءته، زاد ابن بطال: وليطيب له ربح ذلك المال».

(۳) صحيح البخاري عن عبدالله بن الزبير رضي الله عنهما، كتاب فرض الخمس، باب بركة الغازي في ماله حيا وميتا، رقم:۳۱۲۹.

یعنی جب میں نے ان کے ذمے واجب الاداء قرضوں کا حساب لگایا تو وہ بائیس لاکھ (۲۲۰۰۰۰۰) دینار نکلے۔

ظاہر ہے کہ اتنا بڑا قرض "تجارتی قرض" ہی تھا، "صرفی قرض" نہیں تھا، اس سے معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں تجارتی قرضوں کا رواج تھا۔

ایک اور مثال:

تاریخ طبری میں حضرت عمر فاروقؓ کے زمانۂ خلافت کے حالات میں لکھا ہے کہ ہند بنت عُتبہ جو حضرت ابوسفیانؓ کی بیوی تھی، حضرت عمرؓ کے پاس آئی اور بیت المال سے قرض دئے جانے کی اجازت طلب کی، حضرت عمرؓ نے قرض کی اجات دے دی، انہوں نے اس قرض کی رقم سے "بلاد کلب" میں جا کر تجارت کی، (۱) اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ قرض بھوک مٹانے کے لیے یا میت کی تدفین کے لیے نہیں لیا گیا تھا، بلکہ تجارت کے لیے لیا گیا تھا، اسی طرح کی اور بہت سی مثالیں عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ میں موجود ہیں جو میں نے "تکملة فتح الملهم" میں تفصیل کے ساتھ لکھ دی ہیں، وہاں دیکھ لیا جائے۔ (۲)

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ عہد رسالت میں تجارتی قرضے نہیں لیے جاتے تھے بلکہ تجارتی قرضوں کا رواج تھا، البتہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے "ربا" کی حرمت کے اعلان کے بعد ان پر سود کا لین دین موقوف ہوگیا، لہٰذا تجارتی سود کو جائز کہنے والوں نے جو دلیل پیش کی تھی، اس کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ثابت ہوگئے۔

سود کو جائز کہنے والوں کا ایک اور استدلال:

"سود" کو جائز قرار دینے والوں کی طرف سے ایک استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی ذاتی

---

(۱) تاريخ الطبري، سنة ثلاث وعشرين، باب شيء من سيره مما لم يمض ذكره ۴/ ونصه ۲۲۱، ونصه: «عن زيد بن أسلم عن أبيه، قالوا: إن هند ابنة عتبة قامت إلى عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ، فاستقرضته من بيت المال أربعة آلاف تتجر فيها وتضمنها، فأقرضها، فخرجت إلى بلاد كلب، فاشترت وباعت إلخ».

(۲) تكملة فتح الملهم لشيخ الإسلام مفتي محمد تقي العثماني، كتاب المساقاة والمزارعة، باب الربا، ۱/ ۵۷۱، قبيل الرقم: ۴۰۳۰، ونصه: «ونسوق ههنا بعض الأمثلة من قرض الاستثمار في تلك الأزمنة إلخ».

ضروریات کے لیے یا کھانے پینے کی ضروریات کے لیے قرض مانگتا ہے اور قرض دینے والا شخص قرض دینے سے پہلے اس سے "سود" کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ ظلم اور ناانصافی کی بات ہے اور ایک غیر انسانی حرکت ہے، لیکن جو شخص تجارت کی غرض سے قرض مانگتا ہے تاکہ اس قرض کی رقم کو تجارت میں لگا کر زیادہ سے زیادہ نفع کمائے، اگر اس سے "سود" کا مطالبہ کیا جائے تو اس میں ظلم کی کوئی بات نہیں ہے، اس استدلال کی تائید میں قرآن کریم کی یہ آیت پیش کرتے ہیں:

﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوْسُ أَمْوَالِكُمْ، لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ﴾[1]

یعنی اگر تم "سود" سے توبہ کرلو تو پھر تمہارا جو راس المال ہے، وہ تمہارا حق ہے، نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔

اس آیت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ "سود" کی حرمت کی علت "ظلم" ہے، اور یہ ظلم صرفی سود میں تو پایا جاتا ہے، لیکن تجارتی سود میں نہیں پایا جاتا، اس لیے "تجارتی سود" حرام نہ ہونا چاہیے۔

علت اور حکمت میں فرق:

اس دلیل کے اندر چند در چند مغالطے ہیں: پہلا مغالطہ یہ ہے کہ اس دلیل میں "ظلم" کو ربا کی حرمت کے لیے علت قرار دیا ہے، حالانکہ ظلم دور کرنا ربا کی حرمت کی علت نہیں ہے، بلکہ اس کی حکمت ہے،[2] اور حکم کا دارومدار "علت" پر ہوتا ہے، حکمت پر نہیں ہوتا،[3] اس کی سادہ سی مثال یہ سمجھئے کہ آپ نے دیکھا ہوگا کہ سڑکوں پر سگنل لگے ہوتے ہیں، اس میں تین رنگ کی بتیاں ہوتی ہیں، سرخ، پیلی، سبز، جس وقت سرخ بتی جل رہی ہو، اس وقت حکم یہ ہے کہ رک جاؤ اور جس وقت سبز بتی جلے، اس وقت چل پڑو، اور سگنل کا یہ نظام اس لیے قائم کیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ ٹریفک میں نظم وضبط قائم کیا جائے، اور حادثات کی روک تھام کی جائے، اور

---

(۱) البقرة-۲/۲۷۹.

(۲) اور اس کی علت قرض کی واپسی میں بلاعوض زائد رقم کی شرط لگانا ہے، درمختار کی عبارت ہے: وشرعا (فضل)...(خال عن عوض)...(مشروط) ذلک الفضل (لأحد المتعاقدین) (الدر المختار، کتاب البیوع، باب الربا ۵/۱۶۹).

(۳) حاشية الشلبي على التبيين لشهاب الدين الشلبي، كتاب الكراهية، باب الاستبراء وغيره ۶/۲۲، ونصه: «لأن الحكم يدور مع العلة، ولا يدور مع الحكمة».

تصادم کا خطرہ کم سے کم کیا جائے، اس میں یہ جو کہا گیا کہ "سرخ بتی پر رک جاؤ" یہ حکم ہے اور "سرخ بتی" اس حکم کی "علت" ہے اور اس کے ذریعے حادثات کی روک تھام، اس حکم کی "حکمت" ہے، اب ایک شخص رات کے بارہ بجے گاڑی چلاتا ہوا سگنل کے پاس پہنچا تو سرخ بتی جل رہی تھی، لیکن چاروں طرف سے کوئی گاڑی اور ٹریفک نہیں آرہا تھا اور تصادم اور حادثے کا کوئی خطرہ نہیں تھا، اس وقت میں اگرچہ اس حکم کی "حکمت" نہیں پائی جارہی تھی، لیکن پھر بھی اس ڈرائیور کے لیے گاڑی روکنا ضروری ہے، اس لیے کہ رکنے کے حکم کی جو علت ہے، یعنی "سرخ بتی کا جلنا" وہ پائی جارہی ہے، لہٰذا اگر وہ نہیں رکے گا تو قانون کی خلاف ورزی کے جرم میں پکڑا جائے گا۔

شراب حرام ہونے کی حکمت:

اسی طرح شریعت کے جتنے احکام ہیں، ان سب میں حکم کا مدار "علت" پر ہوتا ہے، "حکمت" پر نہیں ہوتا، دنیا کے قوانین میں بھی یہی اصول کارفرما ہے اور شریعت کے قانون میں بھی یہی اصول جاری ہے، قرآن کریم نے شراب کے بارے میں فرمایا:

﴿إِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ أَنْ يُوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِيْ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاةِ، فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُوْنَ﴾[1]

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے شراب اور جوئے کی حرمت کی ایک حکمت یہ بیان فرمائی کہ اس کے نتیجے میں آپس میں بغض اور عداوت پیدا ہوتی ہے اور انسان اس کی وجہ سے اللہ کے ذکر سے غافل ہوجاتا ہے، اب اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ شراب اور جوا اسی وقت حرام ہے، جب اس کے نتیجے میں عداوت اور بغض پیدا ہو اور اگر عداوت اور بغض پیدا نہ ہو تو حرام نہیں، ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں، اس لیے کہ عداوت اور بغض کا پیدا ہونا شراب اور جوئے کی حرمت کی "حکمت" ہے "علت" نہیں۔

ورنہ آج کل تو لوگ کہتے ہیں کہ شراب عداوت پیدا کرنے کے بجائے محبت اور دوستی پیدا کرتی ہے، چنانچہ آج کل جب دو دوست آپس میں ملتے ہیں تو شراب کے جام ایک دوسرے کے جام سے ٹکراتے ہیں اور یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ ہم دونوں کے درمیان دوستی قائم ہوگئی ہے، اسی بات کو بیان کرتے ہوئے

---

(۱) المائدة-۹۱/۵.

ایک شاعر کہتا ہے۔

ع پیمانِ وفا بر سر پیمانہ ہوا تھا(۱)

پیمان سے مراد "عہد" اور پیمانہ سے مراد "جام شراب" یعنی جام شراب پر عہد وفا ہوا تھا۔

سوال یہ ہے کہ اگر شراب بغض اور عداوت پیدا کرنے کے بجائے دوستی کا ذریعہ بن رہی ہو تو اس صورت میں حلال ہو جائے گی؟

یا کوئی شخص یہ کہے کہ میں شراب تو پیتا ہوں، لیکن اللہ کی یاد سے غافل نہیں ہوتا، اس لیے میرے لیے شراب حلال ہے، تو کیا اس شخص کے لیے شراب حلال ہو جائے گی؟ ظاہر ہے کہ حلال نہیں ہوگی، اس لیے کہ اللہ کے ذکر سے غفلت شراب کی حرمت کی "حکمت" ہے، علت نہیں (۲) اور حکم کا دارومدار "علت" پر ہوتا ہے "حکمت" پر نہیں ہوتا۔ (۳)

بالکل اسی طرح سود کی حرمت کے بارے میں قرآن کریم نے یہ جو فرمایا:

﴿لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ﴾(۴)

یہ بطور "حکمت" کے بیان فرمایا ہے، بطور "علت" کے بیان نہیں فرمایا، لہٰذا "ربا" کے حرام ہونے کا دارومدار ظلم کے ہونے یا نہ ہونے پر نہیں، بلکہ ربا کی حقیقت پائے جانے پر ہے، جہاں ربا کی حقیقت پائی جائے گی وہاں حرمت آجائے گی، چاہے وہاں ظلم پایا جائے یا نہ پایا جائے، یہ تو پہلا مغالطہ تھا۔

شرعی احکام میں غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں:

دوسرا مغالطہ یہ ہے کہ سود کو جائز کہنے والے کہتے ہیں کہ "صرفی قرضوں" میں اگر کوئی شخص سود کا مطالبہ کر رہا ہے تو چونکہ صرفی قرض طلب کرنے والا غریب ہوتا ہے، اس لیے اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم ہے، بخلاف

---

(۱) حضرت مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی تصریح کے مطابق یہ ریاض خیرآبادی کا شعر ہے۔

(۲) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الأشربة، باب الخمر من العسل، تحت الرقم: ۵۵۸۵، ونصه: «دل على أن علة التحريم الإسكار فاقتضى ذلك أن كل شراب وجد فيه الإسكار حرم تناول قليله وكثيره».

(۳) حاشية الشلبي على التبيين، كتاب الكراهية، باب الاستبراء وغيره ۶/۲۲، ونصه: «لأن الحكم يدور مع العلة، ولا يدور مع الحكمة».

(۴) البقرة-۲/۲۷۹.

تجارتی قرضوں کے؛ کیونکہ اس میں قرض طلب کرنے والا سرمایہ دار اور امیر ہوتا ہے، اور اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم نہیں، یہ بھی ایک مغالطہ ہے کہ ایک جگہ سود لینا ظلم ہے اور دوسری جگہ ظلم نہیں، حالانکہ اصل سوال یہ ہے کہ قرض پر سود کا مطالبہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ قرض پر سود کا مطالبہ کرنا جائز نہیں تو پھر اس میں غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے، اس بات کو ایک مثال سے سمجھیں کہ جیسے ایک نان بائی روٹی فروخت کر رہا ہے، ایک روٹی کی لاگت بارہ آنے آتی ہے اور چار آنے وہ اپنے نفع کے رکھ کر ایک روپے کی روٹی فروخت کر رہا ہے اور اس نے غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں رکھا کہ غریب کو کم قیمت پر روٹی دے اور امیر کو زیادہ قیمت پر روٹی دے، بلکہ سب کو ایک ہی قیمت پر دے رہا ہے، لیکن کوئی بھی شخص اس سے یہ نہیں کہتا کہ تم غریب آدمی کو ایک روپے کی روٹی فروخت کر کے ظلم کر رہے ہو، اس لیے کہ وہ اپنا حق وصول کر رہا ہے اور امیر اور غریب دونوں سے نفع کا مطالبہ کرنا درست ہے، کوئی ظلم نہیں۔

بالکل اسی طرح ایک غریب شخص دوسرے سے قرض کا مطالبہ کرتا ہے، اور دوسرا شخص اس قرض پر سود کا مطالبہ کرتا ہے تو آپ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ قرض لینے والا غریب ہے، اس لیے اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم ہے، سوال یہ ہے کہ ایک شخص غریب آدمی کو ایک روپے کی روٹی فروخت کر رہا ہے تو یہ ظلم نہیں اور دوسرا شخص اس غریب سے قرض پر سود کا مطالبہ کر رہا ہے تو آپ کہتے ہیں یہ ظلم ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ظلم کی علت معاملہ کرنے والے کی "غربت" نہیں، بلکہ ظلم کی اصل علت "فضل خال عن العوض ہے، (ایسی زیادتی ہے جو بدلہ سے خالی ہو)" اور یہ علت غریب کے قرض میں جس طرح پائی جارہی ہے، امیر کے قرض میں بھی موجود ہے، حاصل یہ ہے کہ روٹی پر نفع کا مطالبہ کرنا اور لاگت پر زیادتی کر کے فروخت کرنا ظلم نہیں بلکہ جائز ہے اور انصاف کے مطابق ہے، لیکن "روپے" پر زیادتی کا مطالبہ کرنا انصاف کے بھی خلاف ہے اور شریعت کے بھی خلاف ہے؛ کیونکہ "روپیہ" ایسی چیز نہیں کہ جس پر منافع کا مطالبہ کیا جائے، لہٰذا روپیہ قرض لینے والا امیر ہو یا غریب ہو، دونوں صورتوں میں حرمت کا حکم عائد ہوگا۔

نفع اور نقصان دونوں میں شرکت کریں:

تجارتی سود کو جائز کہنے والے ایک بات یہ بھی کہتے ہیں کہ تجاری سود میں ظلم نہیں، یہ بھی بالکل غلط بات ہے، اس کو ذرا تفصیل سے سمجھنے کی ضرورت ہے، دیکھئے: شریعت نے یہ اصول بتایا ہے کہ اگر تم کسی شخص کو کوئی

رقم قرض دے رہے ہوتو تم پہلے یہ فیصلہ کرلو کہ تم اس رقم کے ذریعہ اس کی امداد کرنا چاہتے ہو یا اس کے کاروبار میں شریک ہونا چاہتے ہو؟ اگر قرض دینے سے تمہارا مقصد اس کی امداد کرنا ہے تو پھر وہ محض امداد ہی رہنی چاہیے، اس پر پھر تمہیں کسی زیادتی کے مطالبہ کرنے کا کوئی جواز نہیں، اور اگر اس رقم کے ذریعہ اس کے کاروبار میں حصہ دار بننا چاہتے ہوتو پھر اس صورت میں تمہیں اس کاروبار کے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہونا پڑے گا، یہ نہیں ہوسکتا کہ آپ یہ کہہ دیں کہ منافع میں تو ہم حصہ دار بنیں گے اور نقصان میں حصہ دار نہیں بنیں گے۔

تجارتی سود میں قرض دینے والا بینک سرمایہ دار سے کہتا ہے کہ میں اس قرض پر تم سے پندرہ فیصد سود لوں گا، چاہے تمہیں اس تجارت میں نفع ہو یا نقصان ہو، مجھے تمہارے نفع ونقصان سے کوئی سروکار نہیں، مجھے تو اپنے سود سے مطلب ہے، ظاہر ہے کہ یہ بات شریعت کے اصول کے خلاف ہے۔

قرض دینے والے پر زیادہ ظلم ہے:

اس تجارتی سود کا ایسا گورکھ دھندہ ہے کہ اس کی ہر صورت میں ظلم ہے اگر سرمایہ دار تاجر کو نفع ہو تب بھی ظلم ہے، اگر نقصان ہو تب بھی ظلم ہے، نفع کی صورت میں قرض دینے والے پر ظلم ہے، اور نقصان کی صورت میں قرض لینے والے پر ظلم ہے، آج کی دنیا میں بینکوں کے اندر جس طرح کا مالیاتی نظام جاری ہے، اس میں قرض دینے والے پر زیادہ ظلم ہورہا ہے۔

اس بات کے سمجھنے کے لیے پہلے یہ بات سمجھ لیں کہ عام طور پر بینکوں کے اندر عوام کی رکھی ہوئی امانتیں ہوتی ہیں، گویا عوام کی رقم سے بینک وجود میں آتے ہیں، لیکن اگر یہی عوام بینک سے قرضہ لینے جائیں تو بینک ان کو قرضہ نہیں دے گا، بلکہ بینک ان سرمایہ داروں کو قرضہ دیتا ہے جن کے پاس پہلے سے سرمایہ موجود ہے، لیکن بینک سے قرضہ لے کر بہت بڑے پیمانے پر تجارت کرنا چاہتے ہیں، یا وہ سرمایہ دار جن کی فیکٹریاں اور ملیں قائم ہیں، وہ ان میں مزید اضافہ کرنے کے لیے بینک سے قرضہ لیتے ہیں۔

اب ہوتا یہ ہے کہ مثلاً: ایک سرمایہ دار نے بینک سے ایک لاکھ روپیہ پندرہ فیصد سود کی بنیاد پر قرض لیا اور اس میں کچھ رقم اپنی طرف سے ملا کر کاروبار شروع کیا، بعض اوقات کاروبار میں سو فیصد نفع بھی ہوجاتا ہے، اور بعض اوقات کم بھی ہوجاتا ہے، اب فرض کریں کہ اس سرمایہ دار کو اس کاروبار میں سو فیصد نفع ہوا، جس کے نتیجے میں ایک لاکھ (۱۰۰۰۰۰) کے دو لاکھ (۲۰۰۰۰۰) ہو گئے، ایک لاکھ (۱۰۰۰۰۰) اصل سرمایہ، اور ایک

لاکھ (۱۰۰۰۰۰) نفع کے، اس نفع میں سے اس نے پندرہ ہزار (۱۵۰۰۰) روپے بینک کو بطور سود ادا کئے، اور باقی ۸۵ ر ہزار روپے اپنی جیب میں رکھ لیے، اور پھر بینک نے ان پندرہ ہزار روپے میں سے اپنے اخراجات اور مصارف نکالنے کے بعد صرف سات ہزار روپے ان عوام کو دیئے جن کے پیسوں سے تاجر نے تجارت کر کے ایک لاکھ روپے کمائے تھے، اور اس میں سے خود تاجر نے ۸۵ ر ہزار روپے رکھ لیے اس سے اندازہ لگائیں کہ اس عوام پر کتنا بڑا ظلم ہو رہا ہے، لیکن وہ عوام بہت خوش ہیں کہ اس کو ایک لاکھ روپے پر سات ہزار روپے نفع کے مل گئے، حالانکہ اس کے ایک لاکھ روپے پر ایک لاکھ روپے کا نفع ہوا تھا۔

پھر دوسری طرف عوام کو جو سات ہزار روپے ملے، سرمایہ دار وہ سات ہزار روپے بھی دوسری طرف سے وصول کر لیتا ہے، وہ اس طرح کہ تاجروں کا اصول یہ ہے کہ تاجر جو سود بینک کو ادا کرتا ہے وہ اس سود کو اپنی تیار کردہ اشیاء کی لاگت اور مصارف میں شامل کر دیتا ہے، مثلاً: فرض کریں کہ اس تاجر نے اس ایک لاکھ روپے سے کپڑا تیار کیا، اس کپڑے کی قیمت مقرر کرنے سے پہلے وہ اس کپڑے کی تیاری پر آنے والی لاگت کا حساب لگائے گا، اور اس لاگت میں اس پندرہ ہزار کو بھی شامل کرے گا جو اس نے بطور سود کے بینک کو ادا کئے تھے، اور پھر اس پر اپنا نفع رکھ کر اس کپڑے کی قیمت مقرر کرے گا، اس طرح کپڑے کی قیمت میں خود بخود پندرہ فیصد کا اضافہ ہو جائے گا، اور بازار میں جب عوام اس کپڑے کو خریدیں گے تو پندرہ فیصد سود کی رقم ادا کریں گے جو پندرہ فیصد تاجر نے بینک کو ادا کئے تھے، اس طرح سرمایہ دار ایک طرف تو عوام کو صرف سات فیصد منافع دے رہا ہے، لیکن دوسری طرف وہ ان عوام سے پندرہ فیصد وصول بھی کر رہا ہے، لیکن وہ عوام خوش ہیں کہ مجھے سات فیصد نفع مل گیا، حالانکہ حقیقت میں اس کو ایک لاکھ روپے کے ۹۳ ر ہزار روپے وصول ہوئے۔

یہ تفصیل تو اس صورت میں تھی جب تاجر کو نفع ہو، اور اگر نقصان ہو جائے تو نقصان کی صورت میں وہ نقصان کی تلافی کے لیے مزید قرض بینک سے وصول کرتا ہے اور قرض کی رقم میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، جس کے نتیجے میں وہ بینک دیوالیہ ہو جاتا ہے اور بینک کے دیوالیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جن لوگوں نے اس بینک میں رقمیں رکھوائی تھیں، وہ اب واپس نہیں ملیں گی، جیسے گزشتہ چند سال پہلے "بی سی سی آئی" (B C C I) بینک میں ہوا، گویا کہ اس صورت میں نقصان سارا عوام کا ہوا، تاجر کا کوئی نقصان نہیں ہوا، اس سے اندازہ لگائیں کہ "تجارتی سود" کے نتیجے میں جو ظلم ہوتا ہے، اس نے "صرفی سود" کے ظلم کو بھی مات کر دیا ہے، اس لیے کہ تجارت میں پیسہ سارا عوام کا استعمال ہو رہا ہے، پھر اگر نفع ہو تو سرمایہ دار کا اور اگر نقصان ہو تو عوام کا، اس سے

بڑا ظلم اور کیا ہوسکتا ہے؟

یہ تو نقصان کی وہ صورت تھی جس میں بینک ہی دیوالیہ ہوجائے، لیکن اگر اس تجارت کے دوران سرمایہ دار کا جزوی نقصان ہوجائے، مثلاً: اس نے کپڑا بنانے کے لیے روئی خریدی تھی، اس روئی میں آگ لگ گئی تو اس نقصان کی تلافی کے لیے اس سرمایہ دار نے ایک دوسرا راستہ نکالا ہے، وہ ہے "انشورنس کمپنی" (Insurance Company) وہ انشورنس کمپنی اس نقصان کی تلافی کرے گی اور انشورنس کمپنی میں جو روپیہ ہے وہ بھی غریب عوام کا ہے، وہ عوام جو اپنی گاڑی اس وقت تک روڈ پر نہیں چلا سکتے جب تک انشورنس نہ کرالیں، عوام کی گاڑی کا ایکسیڈنٹ تو شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لیکن وہ بیمہ کی قسطیں ہر ماہ جمع کرانے پر مجبور ہیں، لہٰذا وہ سرمایہ دار انہی عوام کے پیسوں سے اپنے نقصان کی تلافی کرتا ہے۔

یہ سارا گورکھ دھندا اس لیے کیا جارہا ہے تاکہ اگر نفع ہو تو سرمایہ دار کا ہو، اور اگر نقصان ہو تو عوام کا ہو، اور اس کے نتیجے میں دولت نیچے کی طرف جانے کی بجائے اوپر کی طرف جارہی ہے، جو مالدار ہے وہ مالدار تر ہوتا جارہا ہے اور جو غریب ہے وہ غریب تر بنتا جارہا ہے۔

سود کا ادنیٰ شعبہ اپنی ماں سے زنا کے برابر ہے:

انہی خرابیوں کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿الرِّبَا بِضْعَةٌ وَسَبْعُونَ بَابًا، أَهْوَنُهَا كَمَنْ أَتَى أُمَّهُ فِي الْإِسْلَامِ﴾(١)

یعنی ربا کے ستر سے زیادہ درجات ہیں، سب سے کم درجہ یہ کہ مسلمان اپنی ماں سے زنا کرے۔ (العیاذ باللہ)

لہٰذا یہ کہنا کہ تجارتی سود میں ظلم نہیں، یہ بالکل غلط ہے، اس سے زیادہ ظلم اور کیا ہوسکتا ہے کہ اجتماعی طور پر پوری قوم کو معاشی بدحالی کے اندر مبتلا کیا جارہا ہے، آج پوری دنیا میں سودی نظام جاری ہے اور اس نظام نے پوری دنیا کو تباہی کے کنارے پر پہنچادیا ہے، اور ان شاء اللہ ایک وقت آئے گا کہ لوگوں کے سامنے اس کی حقیقت کھل جائے گی اور ان کو پتہ چل جائے گا کہ قرآن کریم نے سود کے خلاف اعلان جنگ کیوں کیا تھا؟

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه عن ابن مسعود رضي الله عنه، باب ما جاء في الربا، رقم: ١٥٣٤٦.

باب ما جاء في التغليظ في الكذب والزور ونحوه

(١٢٠٧)عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عليه وسلم فِي الكَبَائِرِ، قَالَ:« الشِّرْكُ بِاللهِ، وَعُقُوقُ الوَالِدَيْنِ، وَقَتْلُ النَّفْسِ، وَقَوْلُ الزُّورِ».(١)

حضرت انس ؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کبائر کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کبائر یہ ہیں: اللہ تعالی کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، کسی کو ناحق قتل کرنا اور جھوٹ بولنا۔

اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ کبائر ان میں منحصر ہیں، بلکہ یہ بھی کبائر میں داخل ہیں،(٢) اس حدیث کو کتاب البیوع میں لانے کا منشا یہ ہے کہ ویسے تو لوگ جھوٹ کو برا سمجھتے ہیں کہ جھوٹ بولنا گناہ ہے، لیکن لوگوں کا ایک خیال یہ بھی ہے کہ تجارت میں جھوٹ کے بغیر کام نہیں چلتا، لہٰذا تجارت میں جھوٹ بولنا حلال ہے، ان لوگوں کے اس خیال کی تردید کے لیے یہ حدیث یہاں لائے ہیں کہ تجارت کے اندر بھی جھوٹ سے پرہیز کرنا چاہیے، اور سچائی کا اہتمام کرنا چاہیے۔

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر، رقم:٨٨، وأخرجه النسائي، كتاب تحريم الدم، باب ذكر الكبائر، رقم:٤٠١٠.

(٢) کبائر سے متعلق مزید احادیث کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عمدة القاري، باب ما قيل في شهادة الزور، تحت الرقم:٣٥٦٢.

باب ما جاء في التُجّار وتسمية النبي ﷺ إياهم

(١٢٠٨)عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي غَرَزَةَ، قَالَ: خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى الله عليه وسلم وَنَحْنُ نُسَمَّى السَّمَاسِرَةَ، فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ التُّجَّارِ، إِنَّ الشَّيْطَانَ، وَالإِثْمَ يَحْضُرَانِ البَيْعَ، فَشُوبُوا بَيْعَكُمْ بِالصَّدَقَةِ».(١)

حضرت قیس بن ابوغرزہؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ ہمارے پاس (بازار میں) تشریف لائے، لوگ ہمیں "سماسرۃ" کے نام سے پکارتے تھے، ("سماسرۃ" سمسار کی جمع ہے "سمسار" دلال کو کہتے ہیں، یعنی وہ شخص جو خریدنے یا فروخت کرنے میں واسطہ بنتا ہے، اور اس عمل پر وہ اپنا کمیشن وصول کرتا ہے، آج اس کو "کمیشن ایجنٹ" (Commission Agent) بھی کہتے ہیں،(٢) تو حضور اقدس ﷺ نے ہم سے مخاطب ہوکر فرمایا کہ: شیطان اور گناہ بیع کے وقت حاضر ہوجاتے ہیں، (یعنی شیطان یہ چاہتا ہے کہ بیع کرنے والوں کو کسی نہ کسی طرح گناہ کے اندر مبتلا کردے)، اس لیے تم اپنی بیع کو صدقہ کے ساتھ ملادو۔

شاب، یشوب، شوبا کے معنی ہیں "ملادینا"(٣) مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ عام طور پر لوگ بیع کے وقت اپنا سامان بیچنے کے لیے جھوٹ بولتے ہیں، قسمیں کھاتے ہیں اور مبیع کے اندر جو عیب ہوتا ہے اس کو چھپانے کی کوشش کرتے ہیں، اور یہ سب امور ناجائز ہیں، اس لیے ان سے پرہیز کرنا چاہیے، اور بیع کے ساتھ کچھ صدقہ بھی کرنا چاہیے، اس لیے کہ صدقہ کرنے کے نتیجے میں ان شاءاللہ شیطان کے اثرات سے محفوظ

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في التجارة يخالطها الحلف، رقم: ٣٣٢٦، وأخرجه النسائي، كتاب الأيمان والنذور، باب في الحلف والكذب لمن يعتقد اليمين بقلبه، رقم: ٣٧٩٧.

(٢) المبسوط للسرخسي، كتاب التجارات، باب السمسار ١١٥/١٥، ونصه: «السمسار اسم لمن يعمل للغير بالأجر بيعا وشراء ومقصوده من إيراد الحديث بيان جواز ذلك؛ ولهذا بين في الباب طريق الجواز».

(٣) كتاب العين للفراهيدي، باب الشين والباء ٢٩١/٦: ونصه: «شاب الشَّراب يشوبه، إذا خلطه بماء، الشَّوب: الخلط».

رہو گے۔ (۱)

خطاب کے لیے اچھے الفاظ کا استعمال:

اس حدیث میں ان صحابی نے ایک بات یہ بیان فرمائی کہ لوگ ہمیں "سماسرہ" کے نام سے پکارتے تھے، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں "یا معشر التجّار" کے لقب سے خطاب کیا، وجہ اس کی یہ ہے کہ "دلال" کا لفظ عرف عام میں پسندیدہ نہیں سمجھا جاتا، بلکہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ دلالی ایک گھٹیا درجے کا پیشہ ہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے "دلال" کے بجائے "تجار" کا لفظ استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرمادیا کہ جب آدمی کسی کے پاس دین کی بات پہنچانے جائے تو اس سے خطاب کرنے میں ایسے الفاظ استعمال کرے جس سے اس کی عزت افزائی ہو، اور ایسے الفاظ سے پرہیز کرے جس سے وہ اپنی اہانت محسوس کرے۔ (۲)

دلالی کا پیشہ اور اس پر اجرت لینا:

اس حدیث سے ایک فقہی مسئلہ یہ نکلتا ہے کہ دلالی کا پیشہ اختیار کرنا اور اس پر اجرت لینا جائز ہے، اس لیے کہ یہ صحابی جن سے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مخاطب ہوئے، دلالی کا پیشہ اختیار کئے ہوئے تھے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو بیع کے ساتھ صدقہ کرنے کی ترغیب تو دی، لیکن ان سے یہ نہیں فرمایا کہ تم اس پیشے کو چھوڑ دو، اس سے معلوم ہوا کہ دلالی کا پیشہ اختیار کرنا اور اس پر اجرت لینا جائز ہے، مثلاً: کوئی شخص یہ کہے کہ میں تمہارا یہ سامان بکوادوں گا اور اتنی اجرت لوں گا یا فلاں چیز خریدوادوں گا اور اس پر اتنی اجرت لوں گا، تو یہ معاملہ شرعاً جائز ہے، اگر ناجائز ہوتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کو اس سے منع فرمادیتے۔ (۳)

---

(۱) المبسوط للسرخسي، كتاب التجارات، باب السمسار ۱۵/ ۱۱۵، ونصه: «وفيه دليل على أن التاجر يندب له أن يستكثر من الصدقة؛ لما أشار صلوات الله عليه في قوله: إن البيع يحضره اللغو والحلف معناه أنه قد يبالغ في وصف سلعته حتى يتكلم بما هو لغو وقد يجازف في الحلف لترويج سلعته فيندب إلى الصدقة ليمحو أثر ذلك».

(۲) المصدر السابق، ونصه: «ثم ذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم سماهم بما هو أحسن مما كانوا يسمون به أنفسهم، وهو الأليق بكرم رسول الله صلى الله عليه وسلم وحسن معاملته مع الناس وإنما كان اسم التجار أحسن».

(۳) المصدر السابق، ونصه: «ومقصوده من إيراد الحديث بيان جواز ذلك؛ ولهذا بين في الباب طريق الجواز».

دلالی کی اجرت فیصد کے حساب سے:

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ "دلالی" کی اجرت فیصد کے حساب سے مقرر کرنا درست ہے یا نہیں؟ مثلاً: ایک شخص یہ کہے کہ میں تمہاری یہ کار فروخت کرادوں گا، اور جس قیمت پر یہ کار فروخت ہوگی اس کا پانچ فیصد لوں گا اس سلسلہ میں بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اس طرح فیصد کے حساب سے اجرت مقرر کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ یہ اجرت مجہول ہے؛ کیونکہ ابھی یہ معلوم نہیں کہ یہ کار کتنے میں فروخت ہوگی، اور اس کا پانچ فیصد کیا ہوگا؟ اور اجرتِ مجہول کے ساتھ معاملہ کرنا جائز نہیں، لیکن دوسرے فقہاء مثلاً: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فیصد کے اعتبار سے اجرت مقرر کرنا جائز ہے، اس لیے کہ اگرچہ اس وقت وہ اجرت متعین نہیں، لیکن جب وہ چیز فروخت ہوجائے گی تو اس وقت وہ اجرت خود بخود متعین ہوجائے گی، اور عقد کو وہ جہالت فاسد کرتی ہے جو "مفضي إلى النزاع" ہو، اور اس اجرت میں جو جہالت ہے وہ "مفضي إلى النزاع" نہیں ہے، اس لیے یہ معاملہ درست ہوجائے گا۔[1]

(۱۲۰۹) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عليه وسلم، قَالَ: «التَّاجِرُ الصَّدُوقُ الأَمِينُ مَعَ النَّبِيِّينَ، وَالصِّدِّيقِينَ، وَالشُّهَدَاءِ».[2]

حضرت ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: سچا اور امانت دار تاجر (قیامت کے روز) انبیاء، صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا۔

(۱۲۱۰) عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ رِفَاعَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ أَنَّهُ خَرَجَ

---

(۱) رد المحتار لابن عابدين الشامي، كتاب الإجارة، مطلب في استئجار الماء مع القناة واستئجار الآجام والحياض للسمك ۶/۶۳، ونصه: «وفي الدلال والسمسار يجب أجر المثل، وما تواضعوا عليه أن في كل عشرة دنانير كذا فذاك حرام عليهم، وفي الحاوي: سئل محمد بن سلمة عن أجرة السمسار، فقال: أرجو أنه لا بأس به وإن كان في الأصل فاسدا لكثرة التعامل وكثير من هذا غير جائز، فجوزوه لحاجة الناس إليه كدخول الحمام».

(۲) أخرجه الحاكم في المستدرك، حديث خبيب بن أبي ثابت، رقم: ۲۱۴۳، وأخرجه الدارمي في سننه، كتاب البيوع، باب في التاجر الصدوق، رقم: ۲۷۳۵.

مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰه عليه وسلم إِلَى المُصَلَّى، فَرَأى النَّاسَ يَتَبَايَعُونَ، فَقَالَ: « يَا مَعْشَرَ التُّجَّارِ»، فَاسْتَجَابُوا لِرَسُولِ اللّٰه صَلَّى اللّٰه عليه وسلم، وَرَفَعُوا أَعْنَاقَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ إِلَيْهِ، فَقَالَ:«إِنَّ التُّجَّارَ يُبْعَثُونَ يَوْمَ القِيَامَةِ فُجَّارًا، إِلَّا مَنْ اتَّقَى اللّٰه، وَبَرَّ، وَصَدَقَ».(۱)

حضرت رفاعہؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ عیدگاہ کی طرف نکلے، وہاں دیکھا کہ لوگ آپس میں خرید وفروخت کے اندر مشغول ہیں، آپ نے ان کو مخاطب کر کے فرمایا: یا معشر التجار! آپ کے یہ الفاظ سن کر تمام تاجر آپ کی طرف ہمہ تن متوجہ ہو گئے، اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ: تجار قیامت کے روز فجار بنا کر اٹھائے جائیں گے، مگر وہ تاجر جو اللہ سے ڈرے اور نیکی اور سچائی اختیار کرے، یعنی ان کا حشر انبیاء، صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا۔

(۱) أخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب التوقي في التجارة، رقم: ۲۱۴۶، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، رفاعة بن رافع الزرقي الأنصاري، رقم: ۴۵۴۱.

باب ما جاء في من حلف على سلعته كاذبا

(۱۲۱۱) عَنْ أَبِي ذَرٍّ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى الله عليه وسلم قَالَ: «ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ الله إِلَيْهِمْ يَوْمَ القِيَامَةِ، وَلَا يُزَكِّيْهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»، قُلْنَا: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ الله، فَقَدْ خَابُوا وَخَسِرُوا؟ فَقَالَ: «المَنَّانُ، وَالمُسْبِلُ إِزَارَهُ، وَالمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالحَلِفِ الكَاذِبِ».(۱)

حضرت ابوذرؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: تین آدمی ایسے ہیں جن کی طرف اللہ تعالیٰ قیامت کے دن رحمت کی نظر سے دیکھے گا بھی نہیں، اور نہ انہیں پاک صاف کرے گا، اور ان کے لیے دردناک عذاب ہے، میں نے پوچھا: یارسول اللہ! وہ کون لوگ ہیں؟ یہ تو بڑے ناکام اور نامراد لوگ ہیں، جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ: ایک وہ شخص جو احسان جتلانے والا ہو، (مثلاً: ایک شخص نے دوسرے شخص کے ساتھ کوئی ہمدردی کی یا اس کی امداد کی یا اس کو صدقہ دیا، یا زکوٰۃ دی اور پھر بعد میں اس پر احسان جتلا رہا ہے کہ میں نے تم پر فلاں وقت پر یہ احسان کیا تھا، یہ احسان جتلانا اللہ تعالیٰ کو انتہائی ناپسند ہے، قرآن کریم میں ارشاد ہے:

﴿لَا تُبْطِلُوْا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾(۲)

یعنی احسان جتلا کر اور تکلیف پہنچا کر اپنے صدقات کو باطل مت کرو)

دوسرا وہ شخص جو زیر جامہ کو ٹخنوں سے نیچے لٹکانے والا ہو، (چاہے وہ شلوار ہو یا پاجامہ ہو یا تہبند ہو، ایسا شخص بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک مبغوض ہے، اس لیے کہ ٹخنوں سے نیچے ازار لٹکانا تکبر کی علامت ہے، اور تکبر اللہ

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم إسبال الإزار، رقم: ۱۰۶، وأخرجه أبو داود، كتاب اللباس، باب ما جاء في إسبال الإزار، رقم: ۴۰۸۷.

(۲) البقرة-۲/۲۶۴.

تعالیٰ کو بہت مبغوض ہے،) تیسرا وہ شخص جو جھوٹی قسم کے ذریعے اپنے سامانِ تجارت کو فروخت کرنے والا ہو، تاکہ خریدار اس کو خرید لے۔

اُن تینوں اشخاص کی طرف اللہ تعالیٰ نظرِ رحمت نہیں فرمائیں گے۔

باب ما جاء في التبكير بالتجارة

(۱۲۱۲) عَنْ صَخْرٍ الغَامِدِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «اللّٰهُمَّ بَارِكْ لِأُمَّتِي فِي بُكُورِهَا»، قَالَ: وَكَانَ إِذَا بَعَثَ سَرِيَّةً أَوْ جَيْشًا بَعَثَهُمْ أَوَّلَ النَّهَارِ، وَكَانَ صَخْرٌ رَجُلًا تَاجِرًا، وَكَانَ إِذَا بَعَثَ تُجَّارَه بَعَثَهُمْ أَوَّلَ النَّهَارِ، فَأَثْرَى وَكَثُرَ مَالُهُ.(۱)

حضرت صخر غامدیؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے یہ دعا فرمائی کہ: اے اللہ! میری امت کے سویرے کے وقت میں برکت عطاء فرما، پھر فرمایا کہ جب حضور اقدس ﷺ چھوٹا دستہ یا بڑا لشکر کہیں روانہ فرماتے تو دن کے اول حصے میں روانہ فرماتے، حضرت صخر غامدیؓ تاجر تھے، وہ جب اپنے تاجروں کو سامانِ تجارت کے ساتھ روانہ کرتے، تو دن کے اول حصے میں روانہ کرتے تھے، جس کی وجہ سے وہ دولت مند ہو گئے اور ان کا مال بہت ہو گیا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اول وقت میں تجارت کرنا باعث برکت ہے، تاجروں کو چاہیے کہ دن کے اول وقت سے اپنا کام شروع کریں، آج کل کے تاجروں نے اس کے خلاف کیا ہوا ہے کہ کراچی میں تو دن کے گیارہ بجے سے پہلے بازار ہی نہیں کھلتے، جس کا نتیجہ آنکھوں کے سامنے ہے کہ تجارت سے اور مال و دولت سے برکت اٹھ گئی ہے۔

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في الابتكار في السفر، رقم: ۲۶۰۶، وأخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب ما يرجى من البركة في البكور، رقم: ۲۲۳۶.

باب ما جاء في الرخصة في الشراء إلى أجل

(۱۲۱۳) عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ عَلَى رَسُولِ الله صَلَّى الله عليه وسلم ثَوْبَيْنِ قِطْرِيَّيْنِ غَلِيظَيْنِ، فَكَانَ إِذَا قَعَدَ فَعَرِقَ، ثَقُلَا عَلَيْهِ، فَقَدِمَ بَزٌّ مِنَ الشَّامِ لِفُلَانٍ اليَهُودِيِّ، فَقُلْتُ: لَوْ بَعَثْتَ إِلَيْهِ فَاشْتَرَيْتَ مِنْهُ ثَوْبَيْنِ إِلَى المَيْسَرَةِ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ، فَقَالَ:قَدْ عَلِمْتُ مَا يُرِيدُ، إِنَّمَا يُرِيدُ أَنْ يَذْهَبَ بِمَالِي أَوْ بِدَرَاهِمِي، فَقَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عليه وسلم: «كَذَبَ، قَدْ عَلِمَ أَنِّي مِنْ أَتْقَاهُمْ لِله، وَآدَاهُمْ لِلأَمَانَةِ».(۱)

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جسم مبارک پر دو موٹے قطری کپڑے تھے، (اس نسخے میں "ثوبين قطريين" حالت نصبی میں ہیں، یہ قیاس کے خلاف ہے، قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ کان کا اسم ہونے کی وجہ سے حالتِ رفعی میں ہوتے، جیسا کہ دوسرے نسخے میں ہے، وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات اہل عرب اپنی گفتگو میں نحوی قواعد کے خلاف بھی بول دیتے ہیں، قاعدے کے خلاف ہونے کی وجہ سے دوسروں کو اس کی تقلید درست نہیں،) بہر حال حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ جب آپ ان موٹے کپڑوں کو پہن کر بیٹھتے اور آپ کو پسینہ آتا تو وہ موٹے کپڑے پہننا آپ پر گراں گزرتا، ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں کسی یہودی کے پاس شام سے کپڑا آیا تو حضرت عائشہؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ: یارسول اللہ! کسی کو بھیج کر اس یہودی سے دو کپڑے خرید لیں، اور اس کی قیمت وسعت اور ادائیگی کی قدرت ہونے پر ادا کر دیں گے، چنانچہ آپ نے کسی کو اس یہودی کے پاس بھیج دیا، لیکن اس کم بخت یہودی نے (حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیغام کے جواب میں) کہا کہ مجھے معلوم ہے کہ آپ کیا چاہتے ہیں؟ آپ یہ چاہتے ہیں کہ میرا مال یا یہ کہا کہ میرے دراہم غصب کر لیں، (العیاذ باللہ) جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا کہ: اس نے جھوٹ

(۱) أخرجه النسائي، كتاب البيوع، باب البيع إلى الأجل المعلوم، رقم: ۴۶۲۸.

بولا ہے، اس لیے کہ وہ جانتا ہے کہ میں سب لوگوں میں اللہ تعالیٰ سے زیادہ ڈرنے والا اور سب سے زیادہ امانت دار ہوں، (اس جاننے کے باوجود اس نے یہ جو الفاظ کہے ہیں، یہ محض مجھے تکلیف پہنچانے کے لیے کہے ہیں۔)

ادھار بیع کرنا جائز ہے:

اس حدیث سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ بیع مؤجل جائز ہے، جس میں مشتری مبیع تو ابھی وصول کرلے اور قیمت بعد میں کسی معین وقت پر ادا کرے،(۱) اسی وجہ سے امام ترمذیؒ نے حدیث پر یہ عنوان قائم کیا "باب ماجاء في الرخصة في الشراء إلى أجل" البتہ اس حدیث پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ "بیع مؤجل" میں قیمت کی ادائیگی کے لیے وقت متعین ہونا ضروری ہے، مجہول وقت کے ساتھ بیع مؤجل درست نہیں،(۲) جب کہ حدیث باب میں حضرت عائشہؓ نے قیمت کی ادائیگی کے لیے "میسرة" کا لفظ استعمال فرمایا، جس کا مطلب یہ ہے کہ قیمت اس وقت ادا کی جائے گی جب وسعت اور آسانی ہوگی، ظاہر ہے کہ اس میں وقت کی تعیین نہیں ہوئی، لہٰذا یہ بیع مؤجل ناجائز ہونی چاہیے۔

اس اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو مشورہ دیتے ہوئے "میسرة" کا لفظ فرمایا ہو، لیکن بعد میں جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یہودی سے معاملہ کیا ہو اس وقت آپ نے ادائے ثمن کے لیے کوئی وقت معین فرمادیا ہو۔

بیعِ حال اور بیعِ مؤجل کا فرق:

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مؤجل نہ کی ہو، بلکہ بیع حال کی ہو، اس لیے کہ اگر مشتری بائع سے یہ کہہ دے کہ اس وقت میرے پاس پیسے نہیں ہیں، بعد میں ادا کردوں گا، تو یہ بیع مؤجل نہیں ہوتی، بلکہ بیع حال ہوتی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ ایسی بیع میں بائع کو ہر وقت یہ اختیار حاصل رہتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے قیمت کا مطالبہ کردے، اور مشتری پر قیمت کی ادائیگی فی الحال واجب ہوجاتی ہے،

---

(۱) الدر المختار، كتاب البيوع، مطلب في الفرق بين الأثمان والمبيعات ۴/۵۳۱، ونصه: «(وصح بثمن حال) وهو الأصل (ومؤجل إلى معلوم)».

(۲) نفس المصدر.

لیکن مشتری بائع سے مہلت مانگ لیتا ہے، مثلاً: آپ نے دکان سے کوئی چیز خریدی، لیکن جیب میں پیسے نہیں تھے، دکاندار نے آپ سے کہا کہ کوئی بات نہیں، بعد میں دے دینا، اب بظاہر تو یہ بیع فاسد ہونی چاہیے، اس لیے کہ قیمت ادا کرنے کا وقت مجہول ہے، لیکن حقیقت میں یہ بیع مؤجل نہیں، بلکہ بیع حال ہے، البتہ مشتری نے قیمت کی ادائیگی کے لیے مہلت مانگ لی ہے یا بائع نے مہلت دے دی ہے، اب اس مہلت کا متعین ہونا شرعاً ضروری نہیں، وہ غیر متعین بھی ہوسکتی ہے،(۱) اور اس صورت میں دکاندار کو ہر وقت قیمت کے مطالبے کا حق حاصل ہے، بہرحال حدیثِ باب میں ہوسکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "بیعِ حال" کی ہو۔

استاد زادے کی تعظیم وتکریم:

وَقَدْ رَوَاهُ شُعْبَةُ أَيْضًا، عَنْ عُمَارَةَ بْنِ أَبِي حَفْصَةَ، وَسَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ فِرَاسٍ البَصْرِيَّ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا دَاوُدَ الطَّيَالِسِيَّ يَقُولُ: سُئِلَ شُعْبَةُ يَوْمًا عَنْ هٰذَا الحَدِيثِ، فَقَالَ: لَسْتُ أُحَدِّثُكُمْ حَتَّى تَقُومُوا إِلَى حَرَمِيِّ بْنِ عُمَارَةَ بْنِ أَبِي حَفْصَةَ، فَتُقَبِّلُوا رَأْسَهُ، قَالَ: وَحَرَمِيٌّ فِي القَوْمِ قَالَ أَبُو عِيْسى: «أَيْ إِعْجَابًا بِهٰذَا الحَدِيثِ».

(اس حدیث کے ایک راوی حضرت عمارہ بن ابی حفصہ ہیں، اور حضرت شعبہ نے یہ حدیث حضرت عمارہ ہی سے سنی تھی) ایک مرتبہ حضرت شعبہ مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ کسی نے ان سے درخواست کی کہ یہ حدیث ہمیں سنائیں، اتفاق سے اس مجلس میں حضرت عمارہؒ کے صاحبزادے حضرت حرمی بن عمارہؒ موجود تھے، حضرت شعبہؒ نے فرمایا کہ میں یہ حدیث تمہیں اس وقت تک نہیں سناؤں گا جب تک تم سب لوگ حضرت حرمی بن عمارہ(۲) کے سر کو بوسہ نہیں دو گے، اس لیے کہ یہ حدیث حضرت عمارہ کے واسطے سے مجھ تک پہنچی ہے، اس

---

(۱) رد المحتار، كتاب البيوع، مطلب: فروع باع بحال ثم أجله أجلا معلوما ۵۳۲/۴، ونصه: «رجل باع شيئا بيعا جائزا وأخرج الثمن إلى الحصاد أو الدياس، قال: يفسد البيع في قول أبي حنيفة، وعن محمد أنه لا يفسد البيع ويصح التأخير؛ لأن التأخير بعد البيع تبرع، فيقبل التأجيل إلى الوقت المجهول».

(۲) آپ کا پورا نام حرمی بن عمارہ بن ابی حفصہ ہے، (۰۰۰-۲۰۱ھ = ۰۰۰-۸۱۶م) آپ کا اصل نام نابت یا ثابت تھا۔ آپ نے شعبہ بن حجاج، عباد بن راشد وغیرہ سے روایات لی ہیں۔ آپ سے احادیث نقل کرنے والوں میں محمد بن بشار، عمر بن شبہ النمیری وغیرہ شامل ہیں۔ (تہذیب الکمال لجمال الدین المزی ۵۵۷/۵)

لیے حضرت عمارہ میرے استاد ہیں، اور یہ میرے استاد زادے ہیں، لہٰذا استاذ زادے کی تعظیم اور تکریم کے بعد یہ حدیث مجھ سے سنو، چنانچہ مجلس میں موجود تمام لوگوں نے ان کے سر کو بوسہ دیا، اس کے بعد حضرت شعبہ نے یہ حدیث ان کو سنائی۔

رہن رکھوانا جائز ہے:

(۱۲۱٤) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: «تُوُفِّيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَدِرْعُهُ مَرْهُونَةٌ بِعِشْرِينَ[1] صَاعًا مِنْ طَعَامٍ أَخَذَهُ لِأَهْلِهِ».[2]

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات اس حالت میں ہوئی کہ آپ کی زرہ بیس (۲۰) صاع غلے کے عوض رہن رکھی ہوئی تھی، یہ غلہ آپ نے اپنے گھر والوں کے لیے لیا تھا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رہن رکھنا اور رکھوانا جائز ہے۔[3]

(۱۲۱۵) عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: مَشَيْتُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِخُبْزِ شَعِيرٍ وَإِهَالَةٍ سَنِخَةٍ، وَلَقَدْ رُهِنَ لَهُ دِرْعٌ عِنْدَ يَهُودِيٍّ بِعِشْرِينَ صَاعًا مِنْ طَعَامٍ أَخَذَهُ لِأَهْلِهِ، وَلَقَدْ سَمِعْتُهُ ذَاتَ يَوْمٍ، يَقُولُ: «مَاأَمْسَى فِي آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عليه وسلم صَاعُ تَمْرٍ، وَلَا صَاعُ حَبٍّ»، وَإِنَّ عِنْدَهُ يَوْمَئِذٍ لَتِسْعَ نِسْوَةٍ.[4]

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جو کی روٹی اور باسی چربی

---

(۱) فائدہ: بعض روایات میں ثلاثین کے الفاظ ہیں، علامہ ابن حجر عسقلانی نے دونوں میں تطبیق دی ہے کہ دراصل یہ صاع بیس (۲۰) سے اوپر اور تیس (۳۰) سے کم تھے تو کسور کو ختم کرنے کے لیے کسی نے بیس کہہ دیا اور کسی نے تیس۔ وكان الطعام ثلاثين صاعا رواه المصنف وفي رواية عشرين ويجمع بينهما بأنه كان فوق العشرين ودون الثلاثين فجبرت الكسور تارة وألغيت أخرى زائدة. (فتح الباري، كتاب البيوع إلى السلم تحت الرقم: ۲۵۰۹).

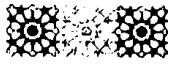
(۲) أخرجه النسائي، كتاب البيوع، باب مبايعة أهل الكتاب، رقم: ۴۶۵۱، وأخرجه أبو يعلى الموصلي في المسند، أول مسند ابن عباس، رقم: ۲۶۹۵.

(۳) رد المحتار، كتاب الرهن ۶/۴۷۷، ونصه: «هو مشروع، لقوله تعالى {فرهان مقبوضة} وبما روي أنه عليه الصلاة والسلام اشترى من يهودي طعاما ورهنه به درعه».

(۴) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب شراء النبي ﷺ بالنسيئة، رقم: ۲۰۶۹، وأخرجه النسائي، كتاب البيوع، باب الرهن في الحضر، رقم: ۴۶۱۰.

لے گیا۔ ("إهالة سَنِخَة" ایسی چربی کو کہا جاتا ہے جو باسی ہو چکی ہو،(۱) تنگی کی وجہ سے بعض اوقات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسی چربی استعمال فرمالیا کرتے تھے،) آپ کی ذرہ ایک یہودی کے پاس بیس صاع طعام کے عوض رہن رکھی ہوئی تھی جو آپ نے اپنے گھر والوں کے لیے لیا تھا، اور ایک دن میں نے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ آلِ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس کبھی بھی شام کے وقت ایک صاع کھجور اور ایک صاع غلہ جمع نہیں ہوئے، جب کہ اس وقت آپ کی نو بیویاں تھیں۔

مندرجہ بالا دونوں احادیث سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا طرزِ زندگی بہت سادہ تھا، اور آپ اپنے اوپر تنگی فرمایا کرتے تھے، اور جو کچھ آپ کے پاس آتا وہ آپ اللہ کی راہ میں خرچ کر دیا کرتے تھے۔



(۱) غريب الحديث لابن الجوزي، كتاب السين ۱/ ۵۰۳، ونصه: «في الحديث إهالة سنخة، الإهالة الدسم والسنخة المتغيرة».

باب ما جاء في كتابة الشروط

(۱۲۱۶) عن عبد المجيد بن وهب قال: قال لِيْ العَدَّاءُ بْنُ خَالِدِ بْنِ هوْذَةَ: أَلَا أُقْرِئُكَ كِتَابًا كَتَبَهُ لِي رَسُولُ الله صلَّى الله عليه وسلم، قَالَ: قُلْتُ: بَلى، فَأَخْرَجَ لِي كِتَابًا: «هَذَا مَا اشْتَرَى العَدَّاءُ بْنُ خَالِدِ بْنِ هَوْذَةَ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ الله صَلَّى الله عليه وسلم، اشْتَرَى مِنْهُ عَبْدًا أَوْ أَمَةً، لَا دَاءَ وَلَا غَائِلَةَ وَلَا خِبْثَةَ، بَيْعُ المُسْلِمِ المُسْلِمَ».(۱)

"كتابة الشروط" سے مراد "كتابة المعاهدات" ہے، امام ترمذیؒ نے معاہدات اور معاملات کو لکھنے اور قیدِ تحریر میں لانے کے بارے میں یہ باب قائم فرمایا ہے، یعنی جب دو آدمیوں کے درمیان کوئی معاملہ اور کوئی عقد ہو تو اس کو لکھ لینا بہتر ہے، اس کی تائید میں یہ حدیث لائے ہیں۔

حضرت عداء بن خالدؓ نے حضرت عبد المجید بن وہبؒ سے فرمایا: کیا میں تمہیں ایک ایسا خط نہ پڑھواؤں جو مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لکھ کر دیا تھا؟ حضرت عبد المجید بن وہبؒ نے فرمایا: کیوں نہیں ضرور پڑھوایئے، چنانچہ حضرت عداء بن خالدؓ نے ایک خط نکال کر دیا تو اس میں لکھا تھا کہ حضرت عداء بن خالد نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایک غلام خریدا، (راوی کو شک ہے کہ غلام خریدا یا باندی خریدی) نہ تو اس میں کوئی بیماری ہے، اور نہ اس میں کوئی دھوکہ ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ بائع کسی اور کا غلام فروخت کر رہا ہے، بلکہ اس کا اپنا غلام ہے، اور نہ ہی اس میں کوئی خبث ہے، یعنی یہ غلام کسی حرام ذریعے سے حاصل نہیں کیا گیا،(۲) اور یہ ایک مسلمان

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب شراء الرقيق، رقم: ۲۲۵۱، وأخرجه النسائي في سنن الكبرى، كتابة الشروط، رقم: ۱۱۶۸۸.

(۲) مجمع بحار الأنوار للفتني الكجراتي: حرف الخاء المعجمة ۲/۴، ونصه: «لا داء ولا "خبثة" ولا غائلة... الخبثة "الحرام كما يعبر عن الحلال بالطيب...، والغائلة الخيانة، والداء العيب الموجب للخيار».

کی دوسرے مسلمان سے بیع ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپس کے معاملے کو لکھنا چاہیے، تاکہ جب کبھی کوئی نزاع یا اختلاف ہو تو یہ تحریر اس نزاع کو ختم کرنے کا ذریعہ بن جائے۔

ادھار معاملہ لکھنا ضروری ہے:

یہ تو عام معاملات کے بارے میں تھا، لیکن اگر معاملہ ادھار کا ہو تو اس کو لکھنے کے لیے قرآن کریم میں باقاعدہ حکم آیا ہے، چنانچہ فرمایا:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ﴾(۱)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ ادھار معاملہ لکھنا ضروری ہے، یہ معاملات کس طرح لکھے جائیں؟ اس کے لیے فتاویٰ عالمگیریہ میں ایک مستقل کتاب "كتاب المحاضر والسجلات" کے نام سے اسی موضوع پر موجود ہے، جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر دو آدمیوں کے درمیان کوئی معاملہ ہو تو اس کو کس طرح لکھا جائے کہ اس میں کسی ابہام اور اجمال کی گنجائش باقی نہ رہے، اور بعد میں کسی نزاع کا اندیشہ نہ رہے،(۲) آج کل معاہدات لکھنا ایک مستقل فن بن چکا ہے، چنانچہ قانون کی تعلیم "ایل ایل بی" (LLB) میں اس کا مستقل پرچہ ہوتا ہے جس میں یہ سکھایا جاتا ہے کہ معاہدہ کس طرح لکھا جائے؟ اس کا طریقۂ کار کیا ہو؟ اس کی زبان کیا ہو؟ اس کا اسلوب کیا ہو؟

---

(۱) البقرة-۲/۲۷۸.

(۲) الهندية للجنة من علماء الهند، كتاب المحاضر والسجلات قبيل كتاب الشروط ۶/۱۶۰، ونصه: «الأصل في المحاضر والسجلات أن يبالغ في الذكر والبيان بالتصريح ولا يكتفي بالإجمال».

باب ما جاء في المكيال والميزان

(۱۲۱۷) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ لِأَصْحَابِ المِكْيَالِ وَالمِيزَانِ: «إِنَّكُمْ قَدْ وُلِّيتُمْ أَمْرَيْنِ هَلَكَتْ فِيهِ أُمَمٌ سَالِفَةٌ قَبْلَكُمْ».(۱)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے کیل اور وزن کرنے والوں سے ارشاد فرمایا: (بازار میں بعض اشیاء کو ناپنے اور وزن کرنے کے لیے مستقل آدمی ہوتے ہیں، جن کا کام ہی یہ ہوتا ہے کہ جب بائع کوئی چیز فروخت کرے تو وزن کرنے والا وزن کرکے وہ چیز مشتری کے حوالے کردے اور وہ وزن کرنے کی اجرت وصول کرتا ہے، تو آپ نے ان سے مخاطب ہوکر ارشاد فرمایا کہ) تمہارے سپرد ایسے دو کام کئے گئے ہیں یعنی ناپنا اور وزن کرنا، جس کی وجہ سے تم سے پہلے کی امتیں ہلاک ہوگئیں۔

اس حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کی طرف اشارہ فرمایا ہے جو ناپ تول میں کمی کیا کرتی تھی، جس کی وجہ سے ان پر اللہ تعالیٰ کا عذاب آگیا تھا۔(۲)

اسی بات کو قرآن کریم نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ﴾(۳)

لہٰذا تم بھی ناپ تول میں کمی مت کرنا، کہیں تم پر بھی وہ عذاب نہ آجائے۔

---

(۱) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، باب العين، رقم: ۱۱۵۳۵، وأخرجه الحاكم في المستدرک كتاب البيوع، وأما حديث إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير، رقم: ۲۲۳۲.

(۲) مرقاة المفاتيح لملا علي القاري، كتاب البيوع، الفصل الثاني تحت الرقم: ۲۸۹۰، ونصه: «(هلكت فيهما الأمم السابقة قبلكم) كقوم شعيب كانوا يأخذون من الناس تاما وإذا أعطوهم أعطوهم ناقصا».

(۳) الشعراء-۲۶/۱۸۹.

باب ما جاء في بيع من يزيد

(۱۲۱۸) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ بَاعَ حِلْسًا وَقَدَحًا، وَقَالَ: «مَنْ يَشْتَرِي هٰذَا الحِلْسَ وَالقَدَحَ»، فَقَالَ رَجُلٌ: أَخَذْتُهُمَا بِدِرْهَمٍ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عليه وسلم: «مَنْ يَزِيدُ عَلَى دِرْهَمٍ، مَنْ يَزِيدُ عَلَى دِرْهَمٍ؟»، فَأَعْطَاهُ رَجُلٌ دِرْهَمَيْنِ فَبَاعَهُمَا مِنْهُ.(۱)

نیلام کا حکم:

"بیع مَنْ یَزِید" نیلام کو کہتے ہیں،(۲) اور اس کو "بیع المزایدة" بھی کہا جاتا ہے، نیلام کے جواز کو ثابت کرنے کے لیے امام ترمذیؒ یہ حدیث لائے ہیں۔

حضرت انسؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے ایک ٹاٹ اور ایک پیالہ فروخت کیا، اور فروخت کرتے وقت آپ ﷺ نے صحابۂ کرامؓ سے فرمایا کہ: کون ان دونوں کو خریدتا ہے؟ ایک صحابی نے کہا: میں ان کو ایک درہم میں خریدتا ہوں، حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: کون درہم سے زیادہ لگاتا ہے؟ ایک دوسرے صحابی نے دو درہم لگائے، حضور اقدس ﷺ نے وہ ٹاٹ اور پیالہ ان کے ہاتھ فروخت کردیا۔

بعض روایات میں آتا ہے کہ آپ نے یہ عمل ان صاحب کے لیے کیا جو لوگوں سے سوال کررہے تھے، آنحضرت ﷺ نے ان سے فرمایا کہ: سوال کرنے سے بہتر یہ ہے کہ تم محنت مزدوری کرکے پیسے کماؤ، لہٰذا

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة، رقم: ۱۶۴۱، وأخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب بيع المزايدة، رقم: ۲۱۹۸.

(۲) العرف الشذي للكشميري، كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع من يزيد، تحت الرقم: ۱۲۱۸، ونصه: «بيع من يزيد أي: نيلام».

جو سامان تمہارے پاس ہو وہ لے آؤ، وہ صاحب اپنے گھر سے ایک پیالہ اور ایک ٹاٹ لے آئے، آپ نے ان دونوں کو اس طرح نیلام کر کے فروخت کر دیا۔(۱)

نیلام کے جواز میں فقہاء کا اختلاف:

اس حدیث سے فقہائے جمہور استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نیلام کرنا جائز ہے،(۲) البتہ فقہائے متقدمین میں اس بارے میں اختلاف رہا ہے، حضرت ابراہیم نخعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ نیلام مطلقا جائز نہیں،(۳) وہ اس حدیث سے استدلال کرتے تھے کہ:

﴿وَأَنْ يَسْتَامَ الرَّجُلُ عَلَى سَوْمِ أَخِيهِ﴾(۴)

یعنی اگر دو آدمی کسی چیز کی خریداری میں بھاؤ تاؤ کر رہے ہوں تو تیسرے شخص کو درمیان میں آ کر دام لگانا

---

(۱) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب البيوع، باب ما نهى عنه من سوم الرجل على سوم أخيه، رقم: ۴۲۴۶، ونصه: «عن أنس بن مالك أن رجلا من الأنصار أتى النبي صلى الله عليه وسلم، فشكا إليه الفاقة... قال: انطلق! هل تجد من شيء، فانطلق فجاء بحلس وقدح، فقال: يا رسول الله! هذا الحلس كانوا يفترشون بعضه ويلتفون ببعضه، وهذا القدح كانوا يشربون فيه، فقال: من يأخذهما مني بدرهم؟ فقال رجل: أنا، فقال: من يزيد على درهم؟ فقال رجل: أنا آخذهما بدرهمين، قال: هما لك، فدعا بالرجل فقال: اشتر بدرهم طعاما لأهلك وبدرهم فأسا إلخ».

(۲) تبيين الحقائق للزيلعي، كتاب البيوع، باب بيع الفاسد ۴/ ۶۷، ونصه: «وأما إذا لم يجنح قلبه ولم يرضه فلا بأس لغيره أن يشتريه بأزيد؛ لأن هذا بيع من يزيد»، وفي البيان والتحصيل لابن رشد القرطبي، كتاب الجعل والإجارة ۸/ ۴۷۵، ونصه: «البيع على المزايدة جائز خارج عما نهى عنه النبي - صَلى الله عليه وسلم -: من أن يسوم الرجل على سوم أخيه. والأصل في جوازه ما روي «أن رجلا من الأنصار أتى إلى رسول الله - صَلى الله عليه وسلم -، فشكا إليه الفاقة إلخ»، وفي الحاوي الكبير للماوردي، كتاب البيوع، باب البيع في الثمن المجهول إلخ ۵/ ۳۴۴، ونصه: «فإن كان هذا في بيع المزايدة جاز لأن بيع المزايدة موضوع لطلب الزيادة، وأن السوم لا يمنع الناس من الطلب»، وفي المغني لابن قدامة، كتاب البيوع، فصل لا يسوم الرجل على سوم أخيه ۴/ ۱۶۱، ونصه: «لا يسم الرجل على سوم أخيه» ولا يخلو من أربعة أقسام... الثاني: أن يظهر منه ما يدل على عدم الرضا فلا يحرم السوم؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم باع في من يزيد».

(۳) شرح صحيح البخاري لابن بطال، كتاب البيوع، باب المزايدة ۶/ ۲۶۹، ونصه: «وعن إبراهيم النخعي: أنه كره بيع من يزيد».

(۴) جزء من حديث أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الطلاق، رقم: ۲۷۲۷، ونصه: «عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن التلقي، وأن يبتاع المهاجر للأعرابي، وأن تشترط المرأة طلاق أختها، وأن يستام الرجل على سوم أخيه، ونهى عن النجش، وعن التصرية».

جائز نہیں۔

نیلام کے اندر یہی ہوتا ہے کہ ایک شخص نے کسی چیز کے دام لگائے، اور ابھی بات طے نہیں ہوئی تھی کہ دوسرے نے آکر اس سے زیادہ دام لگادیئے، لہٰذا یہ صورت "سوم علی سوم أَخِيهِ" میں داخل ہونے کی وجہ سے جائز نہیں۔

جمہور فقہاء جن میں ائمہ اربعہ بھی داخل ہیں، اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ "سوم علی سوم أَخِيه" کی ممانعت اس وقت ہے جب بھاؤ تاؤ کے نتیجے میں بائع کے دل میں اسی مشتری کے ہاتھ وہ چیز فروخت کرنے کا رجحان پیدا ہوگیا ہو، لیکن اگر بائع کے دل میں میلان اور رجحان پیدا نہیں ہوا بلکہ ابھی بات چیت جاری ہو، اور خاص طور پر جب کہ خود بائع دوسروں کو خریدنے کی دعوت دے رہا ہو کہ اس سے زیادہ میں کون خریدے گا تو ایسی صورت میں یہ "سوم علی سوم أَخِيه" میں داخل نہیں، لہٰذا جائز ہے۔ (۱)

ہر قسم کے اموال میں نیلام جائز ہے:

بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ مالِ غنیمت میں اور مالِ میراث میں "نیلام" جائز ہے، دوسرے اموال میں جائز نہیں، ان فقہاء میں امام اوزاعیؒ بھی شامل ہیں، ان فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ جہاں کہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا نیلام کرنا منقول ہے، وہ غنائم اور مواریث ہی کے اندر منقول ہے، دوسرے اموال میں منقول نہیں، اس لیے دوسرے اموال میں نیلام جائز نہیں، جمہور فقہاء اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایک تو حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے، اس لیے کہ اس میں جن دو چیزوں کا آپ نے نیلام فرمایا، وہ نہ تو مال میراث تھا اور نہ مال غنیمت تھا، دوسرے یہ کہ اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا نیلام کرنا صرف غنائم اور مواریث ہی میں ثابت ہو، تب بھی غنائم اور مواریث کی خصوصیت کی کوئی دلیل موجود نہیں، (۲) اس لیے کہ فقہ کا مسلمہ اصول ہے:

---

(۱) معالم السنن شرح سنن أبي داود للخطابي، كتاب الزكاة، ومن باب ما يجوز فيه المسألة ۲/ ۲۹، ونصه: «في هذا الحديث من الفقه جواز بيع المزايدة، وأنه ليس بمخالف لنهيه أن يبيع الرجل على بيع أخيه؛ لأن ذلك إنما هو بعد وقوع العقد ووجوب الصفقة وقبل التفرق من المجلس وهذا إنما هو في حال المراودة والمساومة وقبل تمام المبايعة».

(۲) نيل الأوطار للشوكاني، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الرجل إلخ، تحت الرقم: ۲۲۱۱، ونصه: «قال ابن العربي: لا معنى لاختصاص الجواز بالغنيمة والميراث فإن الباب واحد والمعنى مشترك اهـ، =

﴿العِبْرَةُ لِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لا لِخُصُوصِ السَّبَبِ﴾(۱)

یعنی شرعاً الفاظ کی عمومیت کا اعتبار ہے، سبب کے مخصوص ہونے کا اعتبار نہیں۔

لہٰذا نیلام ہر قسم کے اموال میں جائز ہے۔

یہ بعض حضرات فقہاء دار قطنی کی ایک حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ:

﴿نَهٰى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْمُزَايَدَةِ وَلَا يَبِعْ أَحَدُكُمْ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ إِلَّا الْغَنَائِمَ وَالْمَوَارِيْثَ﴾(۲)

اس حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے غنائم اور مواریث کے علاوہ دوسرے اموال میں نیلام سے منع فرمایا ہے۔

جمہور فقہاء اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اولاً تو یہ حدیث ضعیف ہے، لیکن اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تب بھی اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نیلام عموماً انہی دو چیزوں میں ہوتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ دوسری چیزوں میں نیلام بالکل ممنوع ہے۔(۳)

= ولعلهم جعلوا تلك الزيادة التي زادها ابن خزيمة وابن الجارود والدارقطني قيدا لحديث أنس المذكور ولكن لم ينقل أن الرجل الذي باع عنه صلى الله عليه وسلم القدح والحلس كانا معه من ميراث أو غنيمة فالظاهر الجواز مطلقا إما لذلك وإما لإلحاق غيرهما بهما ويكون ذكرهما خارجا مخرج الغالب؛ لأنهما الغالب على ما كانوا يعتادون البيع فيه مزايدة وممن قال باختصاص الجواز بهما الأوزاعي وإسحاق وروي عن النخعي أنه كره بيع المزايدة واحتج بحديث جابر الثابت في الصحيح: أنه صلى الله عليه وسلم قال في مدبر من يشتريه مني فاشتراه نعيم بن عبد الله بثمانمائة درهم إلخ».

(۱) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري، باب أحكام الإجماع ومحلّه ۲۵۴/۳.

(۲) أخرجه الدارقطني في سننه عن ابن عمر رضي الله عنهما، كتاب البيوع، رقم: ۲۸۲۶.

(۳) نيل الأوطار، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الرجل إلخ، تحت الرقم: ۲۲۱۱، ونصه: «ويكون ذكرهما خارجا مخرج الغالب؛ لأنهما الغالب على ما كانوا يعتادون البيع فيه مزايدة...نعم يمكن الاستدلال له بما أخرجه البزار من حديث سفيان بن وهب قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم «ينهى عن بيع المزايدة»، ولكن في إسناده ابن لهيعة وهو ضعيف».

باب ما جاء في بيع المدَبَّر

(۱۲۱۹) عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الأَنْصَارِ «دَبَّرَ غُلَامًا لَهُ، فَمَاتَ وَلَمْ يَتْرُكْ مَالًا غَيْرَهُ، فَبَاعَهُ النَّبِيُّ ﷺ، فَاشْتَرَاهُ نُعَيْمُ بْنُ النَّحَّامِ(۱) قَالَ جَابِرٌ: عَبْدًا قِبْطِيًّا مَاتَ عَامَ الأَوَّلِ فِي إِمَارَةِ ابْنِ الزُّبَيْرِ».(۲)

حضرت جابرؓ روایت کرتے ہیں کہ ایک انصاری نے اپنے غلام کو مدبر بنایا، اس کے بعد مالک کا انتقال ہوگیا، اور انتقال کے وقت مالک نے سوائے اس غلام کے کوئی اور مال نہیں چھوڑا، چنانچہ حضور اقدس ﷺ نے اس مدبر غلام کو فروخت کردیا، حضرت نعیم بن النحامؓ نے وہ غلام خرید لیا، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ وہ قبطی غلام تھا، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی امارت کے پہلے سال میں اس کا انتقال ہوگیا۔

مولیٰ کے انتقال کے بعد مدبر کی بیع جائز نہیں:

اس حدیث پر ایک اشکال یہ ہے کہ شرعی مسئلہ ہے کہ آقا کے انتقال کے بعد مدبر کی بیع کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں، تو حضور اقدس ﷺ نے یہ غلام کیسے فروخت کردیا؟

اس اشکال کے جواب میں شراح حدیث نے کافی کلام کیا ہے، اور بہت سے جوابات دیئے ہیں، لیکن سب سے صحیح جواب یہ ہے کہ اس روایت میں کسی صحابی سے وہم ہوگیا ہے، اصل روایت میں مولی کے مرنے کا ذکر نہیں تھا، امام بیہقیؒ کی ایک روایت سے اس وہم کا منشا بھی معلوم ہوتا ہے، اس روایت کے الفاظ یہ ہیں:

﴿ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ أَعْتَقَ مَمْلُوكَهُ إِنْ حَدَثَ بِهِ حَدَثٌ فَمَاتَ فَدَعَا بِهِ

---

(۱) شیخ احمد شاکر کے محقق نسخہ مطبوع مصطفی البابی الحلبی مصر میں: "نعیم بن عبداللہ بن النحام" کے الفاظ ہیں۔
(۲) أخرجه البخاري، كتاب كفارات الأيمان، باب عتق المدبر وأم الولد، رقم: ٦٧١٦، وأخرجه مسلم، كتاب الأيمان، باب جواز بيع المدبر، رقم: ٩٩٧.

النَّبِيُّ صلَّى الله عليه وسلم: فَبَاعَه مِنْ نُعَيْمِ بْنِ عَبْدِ اللهِ﴾ (۱)

یعنی ایک انصاری شخص نے اپنے غلام کو (مدبر بناتے ہوئے) یوں کہہ کر آزاد کیا کہ اگر کسی حادثے میں اس کا انتقال ہوجائے تو وہ آزاد ہے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ غلام حضرت نعیم بن عبداللہ کے ہاتھ بیچ دیا۔

گویا کہ اصل لفظ "فماتَ" کا تعلق شرط کے ساتھ ہے، اور یہ لفظ "فماتَ" مولیٰ کے اس کلام کا حصہ ہے جو اس نے غلام کو مدبر بناتے وقت کہا تھا، لیکن کسی پڑھنے والے نے لفظ "حَدَث" پر وقف کر دیا، اور پھر "فماتَ" کو ایک مستقل جملہ مستانفہ سمجھ کر اس طرح پڑھا:

﴿فَماتَ، فَبَاعه النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾

اس سے یہ وہم ہوگیا کہ مولیٰ کی موت کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو فروخت کیا، حالانکہ حقیقت میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام کو مولیٰ کی زندگی ہی میں فروخت کر دیا تھا۔ (۲)

مولیٰ کی زندگی میں مدبر کی بیع کا حکم:

مدبر کی دو قسمیں ہیں:

۱) مدبر مطلق

۲) مدبر مقید

مدبر مطلق اس کو کہتے ہیں جس کو آقا مطلقاً یہ کہہ دے:

﴿أنت حرٌ عن دُبرٍ مِنّي﴾

یعنی میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔

مدبر مقید اسے کہتے ہیں جس میں آقا غلام کی آزادی کو کسی خاص مدت یا کسی خاص حادثہ میں مرنے کے

---

(۱) أخرجه البيهقي في الكبرى، كتاب المدبر، باب المدبر يجوز بيعه متى شاء مالكه، رقم: ۲۱۵۴۸، ونصه: «عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، وفيه بعد ذكر هذا الحديث: «قوله: (إن حدث به حدث فمات) من شرط العتق وليس بإخبار عن موت المعتق، ومن هنا وقع الغلط لبعض الرواة في ذكر وفاة الرجل فيه عند البيع، وإنما ذكر وفاته في شرط العتق يوم التدبير، والذي يدل عليه رواية الجمهور إلخ».

(۲) المصدر السابق، وكذا في فتح الباري لابن حجر، كتاب الشركة، باب بيع المدبر، تحت الرقم: ۲۵۳۴.

ساتھ مشروط کردے، مثلاً: آقا کہے:

﴿إِنْ مِتُّ فِيْ مَرَضِيْ هَذا فَأَنْتَ حُرٌّ﴾

یا یہ کہے:

﴿إِنْ مِتُّ فِيْ هَذا الشَّهْرِ فَأَنْتَ حُرٌّ﴾

"مدبر مقید" کی بیع تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، البتہ "مدبرِ مطلق" کی بیع میں فقہاء کا اختلاف ہے، شوافع اور حنابلہؒ کے نزدیک جائز ہے،(۱) اور حنفیہ اور مالکیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک جائز نہیں،(۲) وجہ اس کی یہ ہے کہ "مدبرِ مطلق" یقینی طور پر مولیٰ کے انتقال پر آزادی کا مستحق ہوجاتا ہے، لہٰذا اب مولیٰ کا اس غلام سے اتنا حق وابستہ رہ گیا ہے کہ وہ اپنی زندگی تک اس سے خدمت لیتا رہے، لیکن اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا حق باقی نہیں رہا، اس لیے مدبرِ مطلق کی بیع جائز نہیں، اور "مدبر مقید" کی آزادی یقینی نہیں، اس لیے کہ جس وقت یا جس حادثے میں موت آنے پر آزادی کو مقید کیا تھا اگر اس مدت یا اس حادثے میں مولیٰ کا انتقال نہیں ہوا تو وہ غلام جوں کا توں غلام ہی رہے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر غلام کو فروخت کردیا، حنفیہ اور مالکیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے دارقطنی میں مروی ہے کہ:

﴿المُدَبَّرُ لا يُبَاعُ ولا يُوْهَبُ، وَهُوَ حُرٌّ منَ الثُّلثِ﴾(۳)

یہ روایت مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے، اور امام دارقطنی نے طریق موقوف کو صحیح قرار دیا ہے، اور

---

(۱) الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة الحنبلي، كتاب العتاق، باب التدبير ۲/ ۳۳۱، ونصه: «ويجوز بيع المدبرة، لما روى جابر بن عبد الله أن رجلاً من الأنصار أعتق غلاماً له عن دبر منه، ولم يكن له مال غيره»، وفي البيان في مذهب الإمام الشافعي لأبي الحسين اليمني الشافعي، فرع: جواز بيع المدبر ۵/ ۵۸، ونصه: «ويجوز بيع المدبَر، وروي ذلك عن عائشة أم المؤمنين وعمر بن عبد العزيز».

(۲) البناية للعيني، كتاب العتاق ۶/ ۸۷، ونصه: «ثم لا يجوز بيعه أي: بيع المدبر ولا هبته، ولا إخراجه عن ملكه إلا إلى الحرية كما في الكتابة»، وفي المدونة لمالك بن أنس برواية سحنون، بيع المدبرة ۲/ ۵۱۹ ونصه: «قال: لا يجوز ذلك لأن المدبرة لا تباع».

(۳) أخرجه الدارقطني عن ابن عمر رضي الله عنهما، كتاب المكاتب، رقم: ۴۲۶۴.

اس باب میں موقوف بھی بحکم مرفوع ہے؛ کیونکہ یہ امر غیر مدرک بالقیاس ہے۔(۱)

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، حنفیہ نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں:

ایک جواب یہ ہے کہ یہ "مدبر مقید" تھا اور مدبر مقید کی بیع حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے،(۲) لیکن یہ جواب درست نہیں، اس لیے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں اس کی صراحت ہے کہ یہ مدبر مطلق تھا، مدبر مقید نہیں تھا۔(۳)

شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ ابتدائے اسلام کا واقعہ ہے جس میں بیع الحر بھی جائز تھی۔(۴)

حضرت شیخ الہندؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ بیع المدبر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی ولایتِ عامہ کے تحت وہ اختیارات حاصل تھے جو امّت کے دوسرے افراد کو حاصل نہیں تھے، لہٰذا اس ولایتِ عامہ کے تحت آپ نے اس کی تدبیر کو منسوخ فرما کر اس کی بیع کر دی۔(۵)

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کی تائید بہت سے واقعات سے ہوتی ہے، چنانچہ ابو داؤد میں "سرق" نامی شخص کا واقعہ آتا ہے، جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آزاد آدمی کی بیع کی اجازت دے دی، واقعہ یہ ہے کہ سرق نے ایک اعرابی سے ایک اونٹ خریدا، جب اعرابی نے پیسے مانگے تو اس نے کہا کہ تم میرے ساتھ گھر چلو، گھر سے تمہیں دے دوں گا، چنانچہ جب گھر پہنچے تو اس سے کہا تم باہر ٹھہرو، میں اندر سے پیسے لے کر آتا ہوں، سرق گھر کے اندر داخل ہوا اور پیچھے کے دوسرے دروازے سے اونٹ لے کر غائب ہو گیا، اس اعرابی نے کافی دیر انتظار کے بعد جب دروازہ کھٹکھٹایا تو معلوم ہوا کہ وہ تو بھاگ گیا، وہ اعرابی مایوس ہو کر واپس چلا گیا

---

(۱) المصدر السابق، تحت الرقم: ۴۲۶۵، ونصه: «عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كره بيع المدبر هذا هو الصحيح موقوف وما قبله لا يثبت مرفوعا ورواته ضعفاء».

(۲) المبسوط للسرخسي، كتاب العتق، باب المدبر ۷/۱۷۹، ونصه: «وما نقل عن عائشة رضي الله تعالى عنها محمول على المدبر المقيد ليكون جمعا بينهما».

(۳) أخرجه مسلم، كتاب الأيمان، باب جواز بيع المدبر، رقم: ۹۹۷، ونصه: «عن جابر بن عبد الله، أن رجلا من الأنصار أعتق غلاما له عن دبر، لم يكن له مال غيره إلخ».

(۴) فتح القدير لابن الهمام، كتاب العتاق، باب التدبير ۵/۲۱، ونصه: «والجواب أنه لا شك أن الحر كان يباع في ابتداء الإسلام إلخ».

(۵) العرف الشذي للكشميري، كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع المدبر، تحت الرقم: ۱۲۱۹، ونصه: «وقال مولانا قدس سره (الشيخ محمود الحسن ﷺ) إنه رد تدبيره، وهذا مخصوص به، لا يجوز الرد لغيره».

کہ اونٹ بھی گیا اور پیسے بھی گئے، چند روز کے بعد اعرابی نے اس کو کہیں دیکھ لیا اور پکڑ کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کر دیا اور پورا واقعہ بیان کر دیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ تم اس کو میری نگرانی میں بازار لے جا کر فروخت کر دو اور جو پیسے آئیں وہ تم رکھ لینا، جب وہ اعرابی اس کو بازار میں فروخت کرنے لگا، تو ایک خریدار آ گیا، اور اعرابی نے اس سے پوچھا کہ تم کس مقصد کے لیے اس کو خرید رہے ہو؟ اس نے جواب دیا کہ میں اس کو خرید کر آزاد کر دوں گا، اعرابی نے سوچا کہ یہ شخص اتنے پیسے خرچ کر کے اس کو آزاد کرنے کی فضیلت حاصل کرنا چاہتا ہے تو یہ فضیلت میں ہی کیوں نہ حاصل کر لوں، چنانچہ اعرابی نے فروخت کرنے سے انکار کر دیا اور پھر خود ہی آزاد کر دیا۔ (۱)

دیکھیے: اس واقعے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آزاد آدمی کو فروخت کرنے کا حکم دے دیا، یہ آپ نے اپنی ولایتِ عامہ کے تحت ایسا کیا، اسی طرح حدیثِ باب کے اندر بھی آپ نے اپنی ولایتِ عامہ کو استعمال فرماتے ہوئے مدبر کو فروخت کر دیا ہو۔ (۲)

میرے نزدیک سب سے بہتر جواب:

میرے نزدیک سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ اصل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مدبر کی ذات کو فروخت نہیں کیا تھا، بلکہ اس کی خدمت فروخت کی تھی، لیکن راوی نے اس کو بیع سے تعبیر کر دیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ سننِ دارقطنی کی کتاب المکاتب میں ابوجعفر کی ایک روایت ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿إِنَّمَا بَاعَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خِدْمَةَ الْمُدَبَّرَةِ﴾ (۳)

اس روایت سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عینِ مدبرہ کو فروخت نہیں کیا تھا، بلکہ

---

(۱) المصدر السابق، ونصه: «ومنها ما في الطحاوي حديث سرق أنه ﷺ أمر رجلا أن يبيعه، والحال أن سرق كان حرا، فهذا مخصوص به».

(۲) المصدر السابق، ونصه: «وأصل قصته أن سرق اشترى الإبل عن أعرابي فقال جئ معي أعطيتك الثمن، فجاء معه الأعرابي، فدخل سرق في بيته وخرج من طرف آخر، فذهب الأعرابي بعد الانتظار الشديد فلقيه بعد مدة وجاء به إلى النبي ﷺ وقص حاله، فقال النبي ﷺ: بعه في السوق، فأخذ الأعرابي يبيعه فاتفق أمره بمشتري، فقال الأعرابي للمشتري: ما تفعل به؟ قال المشتري: أعتقه لله، فقال الأعرابي: فأنا أحق به فتركه الأعرابي وأعتقه».

(۳) أخرجه الدارقطني عن أبي جعفر، كتاب المكاتب، رقم: ۴۲۵۹.

خدمتِ مدبرہ کوفروخت کیا تھا، لہٰذا اس روایت کی بنیاد پر مدبر کی بیع کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔

وہم کی وجہ سے پوری حدیث مردود نہیں ہوتی:

جیسا کہ میں نے شروع میں عرض کیا تھا کہ اس حدیث میں کسی راوی سے وہم ہوگیا ہے، اب سوال یہ ہے کہ اگر کسی روایت کے اندر راوی سے وہم ہوجائے تو پھر وہ روایت نا قابلِ اعتبار اور مردود ہوجانی چاہیے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر حدیث کے کسی ایسے جزء کے اندر راوی کو وہم ہوجائے جو پورے واقعے کا ایک حصہ ہے، کل واقعہ نہیں ہے تو اس وہم کی وجہ سے اصل حدیث نا قابل استدلال یا نا قابل اعتبار نہیں ہوگی، بلکہ اصل حدیث پھر بھی قابلِ اعتبار رہے گی، البتہ یہ کہا جائے گا کہ اس خاص جزء کے اندر راوی سے وہم ہوگیا ہے۔

اس وہم کی پیدا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں رواۃِ حدیث اس بات کا اہتمام کرتے تھے کہ حدیث کا جو اصل جوہر اور مغز ہے اس کو محفوظ کرلیا جائے، جس کی وجہ سے جزوی تفصیلات کے محفوظ رکھنے کا اتنا اہتمام نہیں کرتے تھے، چنانچہ جزوی تفصیلات کے اندر راویوں کے درمیان آپس میں اختلاف اور تعارض بھی پیدا ہوجاتا تھا، اور وہم بھی پیدا ہوجاتا تھا، چنانچہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی بہت سی حدیثوں میں راویوں سے وہم ہوا ہے، لیکن اس وہم کی وجہ سے یہ نہیں ہوا کہ پوری حدیث رد کردی گئی ہو، بلکہ صرف اس جزء کی حد تک وہم بتا دیا جاتا ہے۔[1]

---

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب النكاح، باب موعظة الرجل ابنته لحال زوجها ۹/۲۸۶، ونصه: «لا يلزم من وهم الراوي في لفظة من الحديث أن يطرح حديثه كله».

باب ما جاء في كراهية تلقي البيوع

(۱۲۲۰) عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى الله عليه وسلم أَنَّه: «نَهٰى عَنْ تَلَقِّي البُيُوعِ».(۱)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے "تَلَقِّي البُيُوعِ" سے منع فرمادیا۔

لفظ "بیوع" یا تو اسم مفعول کے معنی میں ہے، اس صورت میں "تَلَقِّي البُيُوعِ" کے معنی ہوں گے "تَلَقِّي المبِيعِ"(۲) یا اسم فاعل کے معنی میں ہے، اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے "تَلَقِّي البائعِ"۔(۳)

"تَلَقِّي البُيُوعِ" کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی تاجر باہر سے سامان تجارت شہر کے اندر فروخت کرنے کے لیے لا رہا ہے تو دوسرا آدمی اس کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے ہی اس سے ملاقات کر کے وہ سامانِ تجارت اس سے خرید لے، اس کو "تَلَقِّي البُيُوعِ" کہا جاتا ہے،(۴) اور اس کو اگلی حدیث میں "تَلَقِّي الجلب" سے تعبیر کیا گیا ہے۔

(۱۲۲۱) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عليه وسلم نَهٰى أَنْ يُتَلَقَّى

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب النهي عن تلقى الركبان، رقم: ۲۱۶۲، وأخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب تحريم تلقى الجلب، رقم: ۱۵۱۸.

(۲) حاشية السندي على سنن ابن ماجه لأبي الحسن التتوي، كتاب البيوع، باب النهي عن تلقي الجلب، تحت الرقم: ۲۱۸۰، ونصه: «عن تلقي البيوع جمع بيع بمعنى المبيع والمراد المبيعات المجلوبة».

(۳) الكوكب الدري للكنكوهي، أبواب البيوع، باب في كراهية تلقي البيوع ۲/ ۲۸۳، ونصه: «يمكن أن يكون جمع بائع ووجه النهي عن تلقي الجلب تلبيس السعر عليهم أو إضرار أهل البلد إذا كانوا يضطرون إليه».

(۴) رد المحتار، باب الحظر والإباحة ۶/ ۳۹۹، ونصه: «تلقي الجلب ... وصورته ... أن يخرج من البلد إلى القافلة التي جاءت بالطعام، ويشتري منها خارج البلد».

الجَلَبُ، فَإِنْ تَلَقَّاهُ إِنْسَانٌ فَابْتَاعَهُ فَصَاحِبُ السِّلْعَةِ فِيهَابِالخِيَارِ إِذَا وَرَدَ السُّوقَ». (۱)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آنے والے قافلوں سے باہر ہی ملاقات کرنے سے منع فرمایا، اور اگر کسی نے ان سے ملاقات کر کے ان سے وہ سامان خرید لیا تو صاحبِ سلعہ کو اختیار حاصل ہوگا، جب کہ وہ خود بازار میں پہنچ جائے۔

"جَلَب" جمع ہے "جالب" کی اور جالب کے معنی ہیں، "کھینچ کر لانے والا" چونکہ وہ شخص باہر سے مال لا کر شہر میں فروخت کرتا ہے، اس لیے اس کو "جالب" کہا جاتا ہے۔ (۲)

"تلقي الجلب" سے ممانعت کی وجہ:

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دو وجہ سے "تَلَقِّي الجلب" سے منع فرمایا ہے:

ایک وجہ "ضرر" ہے کہ جو شخص باہر جا کر آنے والے تاجر سے سامان خرید لے گا، وہ تنہا اس سامان کا مالک اور اجارہ دار بن جائے گا، پھر وہ پہلے تو ذخیرہ اندوزی کرے گا، اور جب اس سامان کی قیمت زیادہ ہو جائے گی، اس وقت وہ اپنی من مانی قیمت پر بازار میں فروخت کرے گا، جس کے نتیجے میں مہنگائی ہو جائے گی اور لوگ اسی قیمت پر اس سے خریدنے پر مجبور ہوں گے، اس لیے کہ وہ سامان دوسروں کے پاس موجود نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر باہر سے آنے والا تاجر خود شہر کے بازار میں جا کر اپنا سامان فروخت کرتا تو اس صورت میں بہت سے لوگ وہ سامان اس سے خرید لیتے، پھر آگے مزید فروخت کرنے کے لیے ان کے درمیان آپس میں مقابلہ ہوتا، جس کے نتیجے میں عام لوگوں کو وہ سامان سستے داموں میں مل جاتا اور کسی ایک تاجر کی اجارہ داری قائم نہیں ہوتی۔

ممانعت کی دوسری وجہ "غرر" ہے کہ عموماً جو لوگ شہر سے باہر جا کر آنے والے تاجر سے سامان تجارت

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب تحريم تلقي الجلب، رقم: ۱۵۱۹، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في التلقي، رقم: ۳۴۳۷.

(۲) الكوكب الوهاج شرح مسلم لمحمد الأمين الأُرَمي الشافعي، كتاب البيوع، باب النهي عن تلقي الجلب، تحت الرقم: ۳۷۰۱، ونصه: «قيل: الجلب جمع جالب كخدم وخادم والمراد به من يجلب الأموال إلى البلد».

خریدتے ہیں، اکثر و بیشتر وہ آنے والے تاجر کو دھوکہ بھی دیا کرتے ہیں، اس لیے کہ آنے والے تاجر کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بازار میں اس چیز کے کیا دام چل رہے ہیں، مثلاً: ایک چیز کا دام بازار میں پچاس روپے ہیں، اور اس نے تاجر کو جھوٹ بول دیا کہ بازار میں اس کے دام چالیس روپے ہیں، چنانچہ اس تاجر نے وہ چیز چالیس روپے میں فروخت کردی، تو اس نے اس تاجر کو دھوکا دیا۔

مذکورہ بالا دو وجوہات "غرر وضرر" کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "تَلَقِي الجلب" سے ممانعت فرمادی۔[1]

"غرر" اور "ضرر" ممانعت کی علت ہیں:

فقہائے حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ "تَلَقِي الجلب" سے ممانعت کی جو دو خرابیاں بیان کیں یعنی غرر اور ضرر، یہ دونوں اس ممانعت کی علت ہیں، حکمت نہیں، لہٰذا جس جگہ یہ خرابیاں پائی جائیں گی وہاں ممانعت آئے گی ورنہ نہیں، مثلاً: ایک تاجر شہر سے باہر ایسا سامان تجارت لایا تھا جس کی شہر کے اندر قلت نہیں ہے، اب اگر دوسرا تاجر باہر جا کر اس سے وہ سامان خرید کر اس کا ذخیرہ کرلے تب بھی لوگوں کو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوگا، اور وہ تاجر جو سامان خرید رہا ہے آنے والے تاجر کو دھوکہ بھی نہیں دے رہا ہے تو اس صورت میں "تلقی الجلب" ممنوع نہیں،[2] البتہ دوسرے بعض فقہاء کے نزدیک یہ مطلقاً ممنوع ہے،[3] چاہے ضرر اور غرر پایا جائے یا نہ پایا جائے، لہٰذا آج کل یہ سول ایجنٹ (Sole Agent) ہوتے ہیں جو منڈی میں داخل ہونے سے پہلے ہی باہر سے آنے والا سامان خرید لیتے ہیں اور اجارہ دار بن جاتے ہیں، اگر وہ اس سامان کی قیمت اتنی زیادہ بڑھادیں جس کی وجہ سے عام لوگوں کو ضرر پہنچے تو ناجائز ہوگا، ورنہ نہیں۔

---

(۱) الدر المختار، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، مطلب أحكام نقصان المبيع فاسدًا ۷/ ۳۱۲، ونصه: «(وتلقي الجلب) بمعنى المجلوب أو الجالب، وهذا (إذا كان يضر بأهل البلد أو يلبس السعر) على الواردين لعدم علمهم به، فيكره؛ للضرر والغرر، (أما إذا انتفيا، فلا) يكره».

(۲) نفس المصدر.

(۳) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، تحت الرقم: ۱۵۱۷، باب تحريم تلقي الجلب، ونصه: «وفي هذه الأحاديث تحريم تلقي الجلب وهو مذهب الشافعي ومالك والجمهور، وقال أبو حنيفة والأوزاعي يجوز التلقي إذا لم يضر بالناس فإن أضر كره».

اس بیع کا حکم:

پھر جن صورتوں میں "تلقی الجلب" ممنوع ہے، ان میں اگر کسی شخص نے "تلقی الجلب" کرلیا تو اس صورت میں بیع منعقد ہو جائے گی یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک بیع منعقد ہو جائے گی اور مشتری اس چیز کا مالک بن جائے گا، البتہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد اور ممانعت کا خیال نہ رکھنے کا گناہ ہوگا۔ (۱)

دھوکے کی صورت میں بائع کو خیارِ فسخ:

ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے شہر سے باہر جا کر آنے والے تاجر کو دھوکہ دے کر اور اس کو اس سامان کی غلط قیمت بتا کر اس سے وہ سامان کم داموں میں خرید لیا، مثلاً: بازار میں اس سامان کے دام پچاس روپے تھے، اس نے چالیس روپے بتا کر اس سے وہ سامان چالیس روپے کے حساب سے خرید لیا، لیکن جب باہر سے آنے والا تاجر شہر کے اندر داخل ہوا، تب اس کو معلوم ہوا کہ مشتری نے جھوٹ بول کر اور دھوکہ دے کر کم قیمت میں وہ سامان خریدا ہے، تو کیا اس صورت میں بائع کو بیع فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا یا نہیں؟

اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ائمۂ ثلاثہ کا کہنا یہ ہے کہ ایسی صورت میں بائع کو خیارِ فسخ حاصل ہوگا، لہٰذا اگر بائع چاہے تو مشتری سے یہ کہہ دے کہ میں وہ بیع فسخ کرتا ہوں، اگر تمہیں خریدنا ہو تو پچاس روپے میں خرید لو، اس سے کم پر میں فروخت نہیں کرتا۔ (۲)

فقہائے حنفیہ فرماتے ہیں کہ بائع کو خیارِ فسخ حاصل نہیں ہوگا، اس لیے کہ ہمارے نزدیک "خیارِ مغبون" حاصل نہیں ہوتا، یعنی اگر کوئی شخص کوئی چیز دھوکہ دے کر فروخت کر دے یا دھوکہ دے کر خرید لے تو اس

---

(۱) الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود الموصلي، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد وأحكامه ۲/ ۲۷، ونصه: «ويجوز البيع في هذه المسائل كلها لأن النهي ليس في معنى العقد وشرائطه، بل لمعنى خارج فيجوز».

(۲) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد المالكي، كتاب البيوع، الباب السادس ۳/ ۱۸۶، ونصه: «إذا وقع في البيع غبن لا يتغابن الناس بمثله هل يفسخ البيع أم لا؟ فالمشهور في المذهب أن لا يفسخ، وقال عبد الوهاب: إذا كان فوق الثلث رد إلخ»، وفي بحر المذهب للروياني الشافعي، باب النهي عن بيع حاضر لباد، والنهي عن تلقي السلع ۵/ ۲۲، ونصه: «فإن كان البائع قد غبن كان له الخيار»، وفي الملخص الفقهي لصالح بن فوزان الحنبلي، كتاب البيوع، باب في أحكام الخيار في البيع ۲/ ۲۳، ونصه: «تلقي الركبان... فهو بالخيار بين أن يمضي البيع أو يفسخ».

صورت میں دوسرے شخص کو خیارِ فسخ حاصل نہیں ہوتا، اور عقد کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ "لازم" ہو اور "خیار" ہونا ایک عارض ہے، لہٰذا مثبت خیار کو دلیل کی ضرورت ہے، "نافی خیار" کو دلیل کی ضرورت نہیں، اور چونکہ اس بیع کے اندر غلطی بائع کی ہے کہ اس نے دھوکہ کیوں کھایا؟ اور مشتری کے قول پر اس نے اعتبار کیوں کیا؟ اس کو خود تحقیق کرنی چاہیے تھی کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے یا سچ بول رہا ہے تو چونکہ کوتاہی بائع کی ہے اس لیے بائع ہی اس نقصان کو بھگتے گا اور اس کو خیارِ فسخ حاصل نہیں ہوگا۔

ائمۂ ثلاثہ اس باب کی مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، اس حدیث میں اس بات کی صاف صراحت ہے کہ بائع کو بیع کے فسخ کا اختیار حاصل ہوگا۔

حنفیہ کا مفتیٰ بہ قول:

فقہائے حنفیہ نے اس حدیث کے جواب میں بہت سی تاویلات کی ہیں، لیکن کوئی تاویل قابل اطمینان نہیں ہے؛ کیونکہ اس حدیث کے الفاظ بالکل واضح اور صاف ہیں، اس لیے ائمۂ ثلاثہ کا مسلک زیادہ قوی ہے۔ (۱)

حنفیہ کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب:

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ امام صاحب کا مسلک اس حدیث کے خلاف ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ بات بھی محلِ کلام ہے کہ امام صاحب سے عدمِ خیار صراحۃً ثابت ہے یا نہیں؟ اگر ثابت ہو تو پھر غالب گمان یہ ہے کہ جس حدیث میں یہ الفاظ ہیں وہ حدیث امام صاحب کو نہ پہنچی ہو، اس لیے صحیح بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ بائع کو فسخِ بیع کا اختیار حاصل ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں یہی موقف اختیار کیا ہے کہ بائع کو اختیار ملے گا۔ (۲)

---

(۱) الدر المختار، كتاب البيوع، باب الإقالة ۵/ ۱۴۲، ونصه: «(و) اعلم أنه (لا رد بغبن فاحش) (في ظاهر الرواية) وبه أفتى بعضهم مطلقا كما في القنية ثم رقم وقال (ويفتى بالرد) رفقا بالناس وعليه أكثر روايات المضاربة وبه يفتى».

(۲) فتح القدير لابن الهمام، كتاب البيوع، فصل في مايكره من البيوع ۶/ ۴۷۶، ونصه: «ومقتضى النظر عندي أن يكون على أصولنا الشراء على سوم الآخر بشرطه، والحاضر للبادي في القحط والإضرار فاسدا، وتلقي الجلب إذا لبس باطلا أو يثبت له الخيار، وهذا لأن النهي مطلقه للتحريم إلا لصارف».

باب ما جاء لا يبيع حاضر لباد

(۱۲۲۲) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم : وَقَالَ قُتَيْبَةُ يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عليه وسلم قَالَ: «لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ».(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت نہ کرے۔

"حَاضر" کے معنی ہیں شہری اور "بَادٍ" کے معنی ہیں دیہاتی۔

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت کرنے کے لیے اس کا وکیل اور دلّال نہ بنے، مثلاً: ایک دیہاتی اپنے دیہات سے کوئی سامان بیچنے کے لیے شہر میں آرہا ہے اور بازار کی طرف جارہا ہے تو ایک شہری نے اس کو کہا کہ تم خود یہ سامان بازار لے جاکر فروخت مت کرو، بلکہ یہ سامان میرے حوالے کردو اور مجھے اپنا وکیل بنادو، اور پھر جس وقت اس سامان کو فروخت کرنا تمہارے حق میں زیادہ مفید ہوگا، اس وقت میں فروخت کردوں گا، اگر تم ابھی بازار میں فروخت کردو گے تو زیادہ نفع نہیں ہوگا۔

عدمِ جواز کی وجہ:

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ممانعت اس لیے فرمائی کہ اس عمل سے شہر والوں کو ضرر ہوگا؛ کیونکہ اگر وہ دیہاتی خود بازار جاکر اپنا سامان فروخت کرے گا تو ظاہر ہے کہ ایک طرف تو اس کو اپنے دیہات اور گھر واپس جانے کی جلدی ہوگی، اور دوسری طرف اس کے پاس ذخیرہ اندوزی کا کوئی راستہ نہیں ہوگا، اس لیے وہ یہ چاہے گا کہ میں جلدی سے اپنا سامان فروخت کرکے گھر واپس پہنچ جاؤں، ظاہر ہے کہ وہ اپنا نقصان کرکے

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع أخيه، رقم: ۲۱۴۰، وأخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، رقم: ۱۵۲۰.

سامان فروخت نہیں کرے گا، بلکہ نفع رکھ کر ہی فروخت کرے گا، لیکن تھوڑا نفع رکھ کر فروخت کر دے گا، جس کے نتیجے میں ارزانی ہوگی اور مہنگائی نہیں ہوگی، اس کے برخلاف اگر شہری اس دیہاتی کا وکیل اور آڑھتی بن جائے گا تو وہ اس غلے کو اٹھا کر اپنے گودام میں ڈال دے گا، پھر جب بازار میں اس کی قلت ہوگی، اور اس کے نتیجے میں اس کے دام زیادہ ہو جائیں گے تو اس وقت وہ اس غلے کو مہنگے داموں میں فروخت کرے گا، جس کی وجہ سے عام لوگوں کو ضرر ہوگا، اس لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی ممانعت فرمادی۔

اس مسئلہ میں بھی فقہائے حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی ممانعت "معلول بعلة" ہے اور وہ علت "ضرر" ہے، لہٰذا جہاں کہیں یہ ضرر پایا جائے گا ممانعت کا حکم آجائے گا، اور جہاں ضرر نہیں پایا جائے گا وہاں "بیع الحاضر لباد" جائز ہوگی۔ (۱)

مندرجہ بالا دونوں مسئلوں یعنی "تلقی الجلب" اور "بیع الحاضر لباد" میں دو عاقل بالغ آدمیوں کے درمیان ایجاب وقبول ہو رہا ہے اور آپس کی رضامندی سے معاملہ ہو رہا ہے، اس لیے اس میں اصل قاعدہ تو یہ ہے کہ اس میں کسی آدمی کو مداخلت نہ کرنی چاہیے، لیکن اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسا معاملہ کرنے سے منع فرمادیا، وجہ اس کی یہ ہے کہ کسی بھی معاملے میں صرف دو فریقوں کا آپس میں رضامند ہو جانا اس کے جواز کے لیے کافی نہیں، اس لیے کہ اگر ان دونوں کی رضامندی سے معاشرے کو یا ماحول کو، شہر کو یا بستی کو ضرر لاحق ہو رہا ہو تو اس صورت میں ان کی رضامندی کے باوجود وہ معاملہ ناجائز ہوگا۔

اسی طرح کسی اور معاملے میں بھی اگر اسلامی حکومت یہ محسوس کرے کہ اس سے لوگوں کو ضرر لاحق ہوگا تو اسلامی حکومت اس پر پابندی عائد کرسکتی ہے، چاہے وہ معاملہ فی نفسہ جائز ہو، اور پھر تمام لوگوں پر اس پابندی کو قبول کرنا اور اس کے مطابق عمل کرنا شرعاً بھی واجب ہوگا۔ (۲)

رسد اور طلب کا ثبوت حدیث سے:

(۱۲۲۳) عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ

---

(۱) الدر المختار، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، مطلب: أحكام نقصان المبيع فاسدا ۵/۱۰۲، ونصه: «(و) كره (بيع الحاضر للبادي) وهذا (في حالة قحط وعوز وإلا لا)؛ لانعدام الضرر».

(۲) غمز عيون البصائر (شرح الحموي)، الفن الأول، القاعدة الخامسة: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة ۱/۳۶۹.

لِبَادٍ، دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقُ اللهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ».(۱)

یہ اس باب کی دوسری حدیث ہے، اس میں ایک جملے کا اضافہ ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ لوگوں کو چھوڑ دو کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے بعض کو بعض کے ذریعے رزق دے۔

اس جملے سے اسلام کے نظام معیشت کے ایک بنیادی اصول کی طرف رہنمائی ملتی ہے جو اسلام کو سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں سے ممتاز کرتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ماہرین معاشیات کی تصریح کے مطابق کسی بھی ملک کے نظام معیشت کے چار بنیادی معاشی مسائل ہوتے ہیں:

۱) ملک میں کیا چیز پیدا کی جائے؟ اسے "ترجیحات کا تعین" کہتے ہیں۔

۲) کتنے وسائل پیداوار کو کس کام میں لگایا جائے؟ اس کو "وسائل کی تقسیم" کہتے ہیں۔

۳) جو پیداوار حاصل ہو، اسے عوام میں کس تناسب سے تقسیم کیا جائے؟ اس کو "آمدنی کی تقسیم" کہتے ہیں۔

۴) اپنی پیداوار میں کمّا اور کیفاً کس طرح ترقی کی جائے؟ اسے "ترقی کے مسائل" کہتے ہیں۔(۲)

سرمایہ دارانہ نظام:

سرمایہ دارانہ نظامِ معیشت میں ان چاروں مسائل کو حل کرنے کا یہ طریقہ تجویز کیا گیا ہے کہ ہر فرد کو اپنی ملکیت کے استعمال اور اس کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کے لیے آزاد چھوڑ دیا جائے، اس سے خود بخود چاروں مسائل حل ہو جائیں گے؛ کیونکہ ہر شخص اپنے ذاتی منافع کی خاطر وہی چیز پیدا کرے گا اور اپنے وسائل کو اسی کام میں لگائے گا جس کی معاشرے کو ضرورت ہے؛ کیونکہ اگر وہ کوئی چیز معاشرے کی ضرورت سے زائد پیدا کرے گا تو اس چیز کی قیمت اسے کم ملے گی اور نفع کم ہوگا، لہٰذا وہ اس کی پیداوار روک دے گا، اس کے برعکس جن چیزوں کی معاشرے کو ضرورت ہے، اس کے پیدا کرنے سے نفع چونکہ زیادہ ہوگا، اس لیے اس کو اسی مقدار تک پیدا کرے گا، جس سے ضرورت تو پوری ہو جائے، لیکن زائد از ضرورت نہ ہو، تاکہ اس چیز

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، رقم: ۱۵۲۲، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في النهي أن يبيع حاضر لباد، رقم: ۳۴۴۲.

(۲) تكملة فتح الملهم، كتاب البيوع، تلخيص مسائل الاقتصاد، ۱/۳۰۳، قبيل الرقم: ۳۷۷۴.

کی قیمت نہ گرے، اسی طرح آمدنی کی تقسیم بھی اسی اصول کے تحت ہو جائے گی، یعنی جس چیز کی پیداوار میں جس وسیلے کی ضرورت زیادہ ہوگی، اس قدر اس کو معاوضہ زیادہ ملے گا، مثلاً: بازار میں کپڑے کی قلت ہے، اور اس بات کی ضرورت محسوس کر رہی ہے کہ کپڑے کی صنعت کی طرف زیادہ مزدوروں کا رجحان ہو تو اس صورت میں کپڑے کی صنعت میں مزدوروں کی اجرت بھی زیادہ ہو جائے گی، چنانچہ مزدور زیادہ اجرت کی خاطر کپڑے کی صنعت میں کام کرنا پسند کرے گا، اسی طرح جب ہر شخص ذاتی منافع کے حصول کے لیے آزاد ہوگا تو وہ اس بات کی کوشش کرے گا کہ وہ زیادہ سے زیادہ بہتر پیداوار بنائے، اس طرح ترقی کا مسئلہ بھی خود بخود حل ہو جائے گا۔ (۱)

اشتراکی نظام:

اس کے برخلاف اشتراکیت نے مذکورہ مسائل کا یہ حل تجویز کیا کہ تمام وسائل پیداوار یعنی زمینیں اور کارخانے وغیرہ انفرادی ملکیت سے نکال کر حکومت کی تحویل میں دے دیئے جائیں، اور حکومت معاشرے کی ضروریات کا اندازہ کر کے منصوبہ بندی کرے گی اور منصوبہ بندی کے تحت زمینوں اور کارخانوں کو مختلف پیداوار میں استعمال کرے گی۔ (۲)

سرمایہ دارانہ نظام کی خرابیاں:

سرمایہ دارانہ نظام کی تجویز اپنے فلسفے کے لحاظ سے صحیح تر ہے، لیکن اس نے اس کی عملی تطبیق میں ایسی خطرناک غلطیاں کی ہے، جن سے اس کا فلسفہ ہی باطل ہو گیا، یہ بات تو اپنی جگہ درست ہے کہ اس قسم کے معاشرتی مسائل کو سرکاری منصوبہ بندی کے تحت لانا ایک غیر فطری اور مصنوعی عمل ہے، جس پر شدید جبر و تشدد کے بغیر عمل کرنا مشکل ہے، جیسا کہ اشتراکی نظام نے یہ فلسفہ پیش کیا تھا، لیکن دوسری طرف سرمایہ دارانہ نظام نے ہر فرد کو اس کی انفرادی ملکیت میں آزادی دے کر اس کے لیے زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کا ہر طریقہ جائز

---

(۱) نفس المصدر.

(۲) نفس المصدر.

قرار دے دیا ہے، جس کے نتیجے میں سود، قمار، سٹہ، ذخیرہ اندوزی اور ہر قسم کے ناجائز آمدنی کے ذرائع کی اجازت دے دی۔

چنانچہ بہت سے لوگ اس قسم کے ذرائعِ آمدنی کو کام میں لاکر دولت جمع کرنے میں لگ گئے، اور بازاروں میں اپنی اجارہ داریاں قائم کرلیں، چھوٹے تاجروں کا بازار میں آنے کا راستہ بند کردیا، جس کے نتیجے میں رسد اور طلب کا قدرتی نظام مفلوج ہوگیا، چنانچہ جو شخص ایک مرتبہ بڑا سرمایہ دار بن گیا، وہ اب امیر سے امیر تر ہوتا جارہا ہے، اور دوسری طرف غریب آدمی کے ذرائعِ آمدنی محدود اور مصارف بڑھتے جارہے ہیں جس کی وجہ سے وہ غریب سے غریب تر ہوتا جارہا ہے۔

اسلام کا نظام معیشت:

ان دونوں نظاموں کے برعکس اسلام کی بنیادی تعلیم یہ ہے کہ انفرادی ملکیت کو برقرار رکھتے ہوئے ایک طرف تو بازار میں آزاد مقابلہ پیدا کیا جائے، اور اس طرح رسد وطلب کے قدرتی نظام کو سرگرم رکھا جائے، اس کے لیے اسلام نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اجارہ داریاں پیدا کرنے والے تمام تر راستوں کو بند کیا جائے، مثلاً: سود، قمار، سٹہ، اکتناز، احتکار، اور قیمتوں کی تعین میں تاجروں کے درمیان باہمی معاہدوں کو ناجائز قرار دے دیا گیا، اور دوسری طرف زکوٰۃ، صدقات، میراث، نفقات وغیرہ کے احکام کے ذریعے دولت کو ایک جگہ جمع ہونے کے بجائے مختلف طریقوں سے معاشرے میں پھیلا دیا گیا، جس سے بازار میں چند افراد کی اجارہ داری قائم نہیں ہوتی۔

حدیثِ باب میں "بیع الحاضر للباد" سے ممانعت بھی اجارہ داری قائم ہونے سے روکنا ہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد:

﴿دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقِ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾

سے اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ بازار کے آزاد مقابلے میں کسی قسم کی کوئی رکاوٹ ڈالنا درست نہیں۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "تسعیر" (بھاؤ مقرر کرنا) کی تجویز کو رد کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الْخَالِقُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ الْمُسَعِّر﴾[1]

لہٰذا اسلامی نظام معیشت کی بنیاد اس پر ہے کہ انفرادی ملکیت سرمایہ داری کی طرح آزاد اور بے لگام نہ ہو، بلکہ اس کو شرعی اور قانونی اور اخلاقی پابندیوں میں اس طرح جکڑ دیا جائے کہ وہ اجارہ داری کی صورت پیدا نہ کر سکے۔ واللہ سبحانہ أعلم

(۱) جزء من حديث أخرجه أحمد في مسنده، رقم: ۱۲۵۹۱، ونصه: «عن أنس بن مالك قال: غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا رسول الله لو سعرت، فقال: إن الله هو الخالق القابض، الباسط الرازق، المسعر، وإني لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال».

باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة

(۱۲۲٤)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «نَهٰى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم عَنِ الْمُحَاقَلَةِ، وَالْمُزَابَنَةِ».(۱)

حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "محاقلة" اور "مزابنة" سے منع فرمایا۔

"مزابنة" کہتے ہیں درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض فروخت کرنا، اور اگر یہی عمل کھیت کی پیداوار میں جاری کیا جائے، مثلاً: کھیت میں لگی ہوئی گندم کو کٹی ہوئی گندم کے عوض فروخت کیا جائے، تو اسے "محاقلة" کہتے ہیں۔(۲)

ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ کٹی ہوئی کھجور اور گندم کا وزن ممکن ہے، اور درخت پر لگی ہوئی کھجور اور کھیت میں کھڑی ہوئی گندم کا وزن کرنا ممکن نہیں، اور مسئلہ یہ ہے کہ جب کھجور کی بیع کھجور سے ہو یا گندم کی بیع گندم سے ہو تو اس صورت میں مساوات ضروری ہیں، تفاضل حرام ہے، اور اٹکل اور اندازے سے بیچنے کی صورت میں مساوات کا پایا جانا یقینی نہیں، بلکہ کمی زیادتی کا احتمال باقی رہے گا، اور اموالِ ربویہ میں کمی زیادتی کے احتمال کے ساتھ بیع کرنا حرام ہے،(۳) اس لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے منع فرمایا۔

(۱۲۲۵)عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ يَزِيدَ، أَنَّ زَيْدًا أَبَا عَيَّاشٍ، سَأَلَ سَعْدًا عَنِ الْبَيْضَاءِ بِالسُّلْتِ، فَقَالَ: أَيُّهُمَا أَفْضَلُ؟ قَالَ الْبَيْضَاءُ، فَنَهٰى عَنْ ذٰلِكَ، وَقَالَ سَعْدٌ:

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب بيع المزابنة وهي بيع الثمر بالتمر إلخ، رقم: ۲۱۸۷، وأخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب النهي عن المحاقلة والمزابنة، رقم: ۱۵۳۶.

(۲) الزاهر في معاني كلمات الناس لأبي بكر الأنباري ۳۰۸/۲، ونصه: «المزابنة في البيع: هو أن يشتري الرجل ثمرة نخلته بتمر، فسمي مزابنة، لأن المشتري إذا صرم النخلة، فقصر ثمرها عما كان قدّره... والمحاقلة: اشتراء الزرع بالحنطة، والزرع في سنبله».

(۳) مجمع الأنهر لشيخي زاده، بيع المحاقلة ۵۷/۲، ونصه: «لأنه باع مكيلا بمكيل من جنسه فلا يجوز بطريق الخرص كما لو كانا موضوعين على الأرض إلخ».

سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم يُسْأَلُ عَنْ اشْتِرَاءِ التَّمْرِ بِالرُّطَبِ، فَقَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ: «أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ»، قَالُوا: نَعَمْ، «فَنَهَى عَنْ ذٰلِكَ».(۱)

حضرت عبداللہ بن یزید روایت کرتے ہیں کہ حضرت زید ابوعیاش نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے پوچھا کہ اگر سفید جوکو چھلی ہوئی جو کے عوض فروخت کیا جائے تو کیا حکم ہے؟ ("البَيْضَاء" سادہ جوکو کہتے ہیں اور "سَلْت" چھلی ہوئی جوکو کہتے ہیں،(۲) بعض نسخوں میں "البَيْضَاءِ" کے نیچے گندم لکھا ہوا ہے، وہ غلط ہے،) حضرت سعدؓ نے ابوعیاش سے پوچھا کہ ان دونوں میں سے کون سا جو افضل ہے؟ جواب میں حضرت ابو عیاش نے بتایا کہ بیضاء افضل ہے، حضرت سعدؓ نے اس بیع سے منع فرمادیا۔

اس کے بعد حضرت سعدؓ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ میں نے سنا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے تمر کو رطب کے عوض خریدنے کے بارے میں کسی نے سوال کیا، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پاس بیٹھے ہوئے لوگوں سے پوچھا کہ: رطب کھجور خشک ہو جانے کے بعد وزن میں کم ہو جاتی ہے یا نہیں؟ صحابہ نے جواب میں عرض کیا: ہاں! تو آپ نے رطب کو تمر کے عوض فروخت کرنے سے منع فرمادیا۔

ائمۂ ثلاثہ کا مسلک:

اس حدیث کی بناء پر ائمۂ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں،(۳) اس لیے کہ اگر تمر کو رطب کے عوض کیلاً برابر کر کے فروخت کیا جائے گا، مثلاً: آپ نے ایک صاع

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر، رقم: ۳۳۵۹، وأخرجه النسائي، كتاب البيوع، اشتراء التمر بالرطب، رقم: ۴۵۴۵.

(۲) التعليق الممجد، كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر بالرطب، ۱۹۵/۳، ونصه: «والعرب تطلق البيضاء على الشعير، والسمراء على البر... (السُلت) ضرب من الشعير لا قشر له».

(۳) المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب البيوع، باب الربا والصرف ۱۲/۴، ونصه: «جمهور علماء المسلمين على أن بيع الرطب بالتمر لا يجوز بحال من الأحوال»، وفي نهاية المطلب في دراية المذهب لعبد الملك الجويني، كتاب البيوع باب الربا ۷۹/۵، ونصه: «قد منع الشافعيّ في معظم العلماء بيعَ الرطب بالتمر، واعتمد فيه الحديث المشهور، وهو ما روي أن رسول الله ﷺ سئل عن بيع الرطب بالتمر إلخ». وفي بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد المالكي، كتاب البيوع، فصل بيع الربوي الرطب بجنسه من اليابس ۱۵۸/۳، ونصه: «فأخذ به أكثر العلماء وقال: لا يجوز بيع التمر بالرطب على حال مالك، والشافعي، وغيرهما».

کے اندر خشک کھجور بھر دی اور دوسرے صاع میں رطب کھجور بھر دی، تو اس صورت میں جس شخص کے حصے میں رطب کھجور آئے گی وہ نقصان میں رہے گا، اس لیے کہ چند روز کے بعد وہ رطب کھجور خشک ہو کر کم ہو جائے گی، اور جس شخص کے حصے میں تمر آئے گی، اس کا کوئی نقصان نہیں ہوا، اس لیے کہ خشک کھجور جیسی تھی ویسی ہی رہے گی، جس کے نتیجے میں دونوں کے درمیان بعد میں تفاضل ہو جائے گا، اور تفاضل کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں۔

اور اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ آپس میں تبادلہ کے وقت برابر کرنے کے بجائے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کیا جائے، مثلاً: رطب سو اصاع دی جائے، اور تمر ایک صاع دی جائے تاکہ خشک ہونے کے بعد دونوں برابر ہو جائیں، تو یہ صورت بھی جائز نہیں، اس لیے کہ عقد کے وقت ہی دونوں کے درمیان آپس میں تفاضل پایا جا رہا ہے، اور تفاضل کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں۔

عقد کے وقت تماثل کافی ہے:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا تماثل کے ساتھ جائز ہے، تفاضل کے ساتھ جائز نہیں۔(۱)

جہاں تک ائمۂ ثلاثہ کی اس دلیل کا تعلق ہے کہ اگر فی الحال تماثل کے ساتھ تبادلہ کریں گے، تو بعد میں تفاضل پیدا ہو جائے گا، امام صاحبؒ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ شرعاً عقد کے وقت تماثل کا اعتبار ہے، بعد میں پیدا ہونے والی کمی زیادتی کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں، اس لیے کہ اگر یہ اصول تسلیم کر لیا جائے کہ ہمیشہ تماثل برقرار رہنا چاہیے تو پھر اگر ایک سال بعد بھی تفاضل پیدا ہونے کا امکان ہوگا تو اس کی بیع آج ہی ناجائز ہوگی، حالانکہ یہ بات کسی طرح بھی درست نہیں، لہٰذا بعد میں پیدا ہونے والے تفاضل سے شریعت کو کوئی بحث نہیں۔

اس مسئلے میں امام صاحبؒ کی فقاہت:

اس حدیث کی بنیاد پر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے خلاف لوگوں نے بہت شور مچایا کہ صاف حدیث موجود ہے

---

(۱) فتح القدیر، کتاب البیوع، باب الربا ۷/۲۷، ونصه: «ویجوز بیع الرطب بالتمر مثلا بمثل عند أبي حنیفة».

کہ تمر کی بیع رطب سے جائز نہیں مگر امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے، ہر جگہ قیاس اور عقل سے کام لیتے ہیں، اور قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔

شراحِ ہدایہ نے واقعہ لکھا ہے[۱] کہ ایک مرتبہ حضرت امام ابوحنیفہؒ بغداد تشریف لائے، تو وہاں کے علماء نے آپ سے متعدد سوالات کئے، ان میں سے ایک سوال یہ تھا کہ رطب کو تمر کے عوض فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ امام صاحب نے فرمایا کہ تماثل کے ساتھ جائز ہے، علماء نے سوال کیا کہ جائز ہونے کی کیا دلیل ہے؟ امام صاحب نے وہ مشہور حدیث پڑھ کر سنادی کہ:

﴿التَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سَوَاءً بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ﴾[۲]

یعنی تمر کو تمر کے ساتھ اور نمک کو نمک کے ساتھ برابر سرابر اور ہاتھ در ہاتھ بیچنا ضروری ہے۔

پھر امام صاحب نے ان علماء سے سوال کیا کہ آپ حضرات یہ بتائیں کہ تمر جنس رطب سے ہے یا خلاف جنس ہے؟ اگر آپ کا جواب یہ ہے کہ تمر جنس رطب سے ہے تو اس صورت میں یہی حدیث اس کے جواز پر دلالت کر رہی ہے، اس لیے کہ اس میں آپ نے فرمایا: "التمر بالتمر" یعنی تمر کو تمر کے ساتھ تماثلاً فروخت کرنا جائز ہے، اور اگر آپ کا جواب یہ ہے کہ تمر رطب کی جنس سے نہیں بلکہ خلافِ جنس سے ہے، تو پھر اسی حدیث کے آخری جزء سے جواز ثابت ہو رہا ہے، اس لیے کہ اس حدیث کے آخر میں آپ نے فرمایا کہ:

﴿وَإِذَا اخْتَلَفَتِ الأَصْنَافُ فَبِيعُوْا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ﴾[۳]

---

(۱) العناية شرح الهداية للبابرتي، كتاب البيوع، باب الربا ۷/۲۸، ونصه: «فما روي أن أبا حنيفة رحمه الله لما دخل بغداد سئل عن هذه المسألة وكانوا أشداء عليه لمخالفته الخبر فاحتج بأن الرطب لا يخلو إما أن يكون تمرا أو لا، فإن كان تمرا جاز العقد بأول الحديث: يعني قوله: «التمر بالتمر» وإن لم يكن جاز بقوله: «إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم» فأورد عليه حديث سعد فقال: هذا الحديث دار على زيد بن عياش وهو ضعيف في النقلة. واستحسن أهل الحديث منه هذا الطعن».

(۲) جزء من حديث أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، رقم: ۱۵۸۷، ونصه: «عن عبادة بن صامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد».

(۳) نفس المصدر.

لہٰذا اگر تمر رطب ہے تو حدیث کے اول حصے سے جواز ثابت ہو رہا ہے، اور اگر تمر رطب نہیں تو پھر اسی حدیث کے آخری جزو سے جواز ثابت ہو رہا ہے، البتہ اتنا فرق رہے گا کہ پہلی صورت میں تماثل کی شرط کے ساتھ بیع جائز ہوگی، اور دوسری صورت میں تفاضل کے ساتھ بھی بیع جائز ہوگی، لہٰذا عدمِ جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

رطب اور تمر کی جنس ایک ہے:

پھر امام صاحبؒ نے فرمایا کہ رطب اور تمر کی جنس ایک ہے، لہٰذا "التمر بالتمر" کے حکم میں داخل ہے، دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک صحابی خیبر سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے رطب کھجور لائے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو تناول فرمایا تو وہ آپ کو بہت پسند آئیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابی سے پوچھا:

﴿أَكُلُّ تَمْرِ خَيْبَرَ هٰكَذَا؟﴾(۱)

یعنی کیا خیبر کی تمام کھجوریں ایسی ہوتی ہیں؟

دیکھئے! اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے رطب (۲) پر لفظ تمر کا اطلاق فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ تمر اور رطب ایک ہی چیز ہے، لہٰذا ان دونوں کا آپس میں تبادلہ کرنا تماثل کے ساتھ جائز ہے، تفاضل کے ساتھ

---

(۱) جزء من حديث أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب إذا أراد بيع تمر بتمر خير منه، رقم: ۲۲۰۱، ونصه: «عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلا على خيبر، فجاءه بتمر جنيب، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أكل تمر خيبر هكذا؟، قال: لا، والله يا رسول الله! إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تفعل، بع الجمعَ بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيبا».

(۲) ملاحظہ: اس مسئلہ میں احناف نے حدیث بالا سے استدلال کیا ہے اس طور پر کہ خیبر والی کھجوریں رطب تھیں جن کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمر فرمایا، حدیث کے یہ الفاظ کتب فقہیہ میں اگرچہ موجود ہیں لیکن کتب حدیث میں حدیث ہذا کے کسی طریق میں رطب کے الفاظ ہمیں نہ مل سکے اس لیے اس حدیث سے احناف کا استدلال بظاہر درست معلوم نہیں ہوتا، اسی بات کو علامہ عبدالحیٔ لکھنوی رحمہ اللہ نے ان الفاظ میں ذکر فرمایا ہے: قوله: بتمر جنيب، هكذا هو في رواية الشيخين وجماعة وذكر جمع من الحنفية منهم صاحب "الهداية" و"النهاية" و"العناية" وغيرهم في بحث المزابنة في هذا الحديث أنه أهدي إلى رسول الله رطباً فقال: أو كلّ تمر خيبر هكذا؟ وبنوا عليه ما ذهب إليه أبو حنيفة من جواز بيع الرطب بالتمر مثلاً بمثل من غير اعتبار نقصان الرطب عند الجفاف لأنه صلى الله عليه وسلم سماه تمراً، والتمر يجوز بيعه بمثله، ولا وجود لما ذكروه في شيء من الطرق كما حققه الزيلعي والعيني. [التعليق الممجد على موطأ إمام محمد، باب الربا في ما يكال أو يوزن ۲۹۷/۳].

جائز نہیں۔

حنطۂ مقلیہ کی بیع غیر مقلیہ کے ساتھ جائز نہیں:

امام صاحبؒ کے مندرجہ بالا استدلال پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تمر کی بیع رطب کے ساتھ جائز ہے، تو پھر آپ حنطہ مقلیہ کی غیر مقلیہ کے ساتھ بیع کو ناجائز کیوں کہتے ہیں؟ حالانکہ حنطہ مقلیہ اور غیر مقلیہ دونوں کی جنس ایک ہے، لہٰذا اسی حدیث کی بنیاد پر یہ بیع بھی جائز ہونی چاہیے جیسے اس حدیث کی بنیاد پر آپ نے تمر اور رطب کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حنطہ مقلیہ بھی حنطہ کی جنس سے ہے، اور "الحنطة بالحنطة" والی حدیث کے تحت داخل ہے، لیکن ان کے درمیان آپس میں بیع کرنے کی شرط یہ ہے کہ "إذا كان مثلا بمثل" یعنی حنطہ کی بیع حنطہ کے ساتھ اس وقت جائز ہے، جب عقد کے وقت تماثل ہو، لہٰذا اگر حنطہ مقلیہ کی بیع غیر مقلیہ کے ساتھ کریں گے تو عقد کے وقت تماثل نہیں ہوگا، اس لیے کہ حنطہ مقلیہ کے اندر تخلخل پیدا ہو جاتا ہے، اور غیر مقلیہ کے اندر تخلخل نہیں ہوتا، لہٰذا ایک صاع کے اندر مقلیہ گندم کم آئیں گے اور غیر مقلیہ زیادہ آئیں گے، جس کی وجہ سے عقد کے وقت تماثل نہیں پایا جائے گا، اس لیے ان کی بیع آپس میں جائز نہیں، جب کہ رطب اور تمر کے اندر عقد کے وقت تماثل پایا جاتا ہے، اگرچہ خشک ہو جانے کے بعد تماثل نہیں رہتا، اس لیے ان کی بیع آپس میں جائز ہے۔ (۱)

رطب اور حنطۂ مقلیہ میں فرق:

ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ بیع رطب بالتمر کی صورت میں بھی تو رطب صاع میں کم آئیں گی اور تمر زیادہ آئیں گی؛ کیونکہ رطب موٹی ہیں جب کہ تمر ٹھوس اور خشک ہوتی ہیں، لہٰذا حنطہ مقلیہ وحنطہ غیر مقلیہ کی طرح اسے بھی حرام ہونا چاہیے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ رطب اور حنطہ مقلیہ میں فرق ہے، وہ یہ کہ حنطہ مقلیہ جو پھولی ہوئی ہوتی ہے اس

---

(۱) فتح القدير، كتاب البيوع، باب الربا ۷/ ۲۹، ونصه: «قد ردَّ ترديده بين كونه تمرا أو لا بأنّ هنا قسما ثالثا وهو كونه من الجنس ولا يجوز بيعه بالآخر كالحنطة المقلية بغير المقلية لعدم تسوية الكيل بينهما، فكذا الرطب بالتمر لا يسويهما الكيل، وإنما يسوى في حال اعتدال البدلين إلخ».

میں ہوا بھری ہوئی ہوتی ہے جو کہ غیر منتفع بہ ہے، جب کہ رطب جو پھولی ہوئی ہوتی ہے اس میں ہوا بھری ہوئی نہیں ہوتی بلکہ اس میں شیرہ بھرا ہوا ہوتا ہے جو کہ منتفع بہ ہے، البتہ بعد میں یہ شیرہ سوکھ جاتا ہے، لیکن عقد کے وقت اس میں شیرہ کی وجہ سے انتفاخ ہوتا ہے جو کہ منتفع بہ ہے، لہٰذا اسے حنطہ مقلیہ پر قیاس کرنا درست نہیں، اور وقتِ عقد میں تفاضل نہیں پایا گیا بلکہ تماثل ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے بڑی کھجور کو چھوٹی کھجور کے عوض فروخت کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ صاع میں بڑی کھجوریں کم آئیں گی اور چھوٹی زیادہ آئیں گی، لیکن یہ صورت جائز ہے؛ کیونکہ اس صورت میں بڑی کھجوروں میں جو کمی ہے وہ کسی غیر منتفع بہ چیز کی وجہ سے نہیں ہے، بخلاف حنطہ مقلیہ اور غیر مقلیہ کے کہ وہاں حنطہ مقلیہ میں جو کمی ہے وہ صرف ہوا کی وجہ سے ہے، جو کہ غیر منتفع بہ ہے۔ (والله أعلم بالصواب)[۱]

حدیثِ باب کا جواب:

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے کہ اس حدیث کے ذریعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف الفاظ میں منع فرمادیا ہے کہ رطب کی بیع تمر کے ساتھ جائز نہیں۔

اس کے جواب میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت زید ابوعیاش جو اس حدیث کے راوی ہیں، وہ مجہول ہیں،[۲] اس لیے یہ روایت قابل استدلال نہیں، اسی لیے امام بخاری اور امام مسلمؒ اس حدیث کو اپنی صحیح میں نہیں لائے،[۳] اور علامہ ابن حزم رحمہ اللہ نے بھی ان کو مجہول قرار دیا ہے،[۴] اور امام حاکمؒ نے بھی مستدرک میں یہی کہا کہ ان کی روایت قابل استدلال نہیں،[۵] اور علامہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے بھی ان کو

---

(۱) نفس المصدر.

(۲) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، ۳/ ۴۲۴، رقم الترجمة: ۷۷۴، ونصه: « وقال أبو حنيفة: مجهول».

(۳) قال الحاكم ... «هذا حديث صحيح ولم يخرجاه؛ لما خشيا من جهالة زيد أبي عياش » (المستدرک على الصحيحين، رقم:۲۲۶۷)

(۴) المحلى بالآثار لابن حزم الظاهري، مسألة: (۱۴۷۷) ۷/ ۳۹۹، أبو عياش مولى بني زهرة هو رجل مجهول لا يدرى من هو؟

(۵) ملاحظہ: مستدرک حاکم میں یہ قول ہمیں نہ مل سکا، البتہ اتنی بات فرمائی ہے کہ زید ابوعیاش کی جہالت کی وجہ سے شیخین نے ان کی روایات کو ذکر نہیں کیا ہے۔ (المستدرک علی الصحیحین، رقم:۲۲۶۷)

مجہول قرار دیا ہے،(۱) اور حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے حضرت زید ابوعیاش کو مجہول قرار دینے پر امام ابوحنیفہؒ کی تعریف فرمائی ہے۔(۲)

یہاں یہ واضح رہے کہ "العرف الشذي" میں لکھا ہے کہ ابن حزمؒ نے حضرت زید ابوعیاش کو مجہول قرار دینے پر امام صاحب کی تردید کی ہے،(۳) لیکن یہ غالباً "العرف الشذي" کے ضابط سے غلطی ہوئی ہے، اس لیے کہ علامہ ابن حزمؒ کے بارے میں معروف یہ ہے کہ وہ بھی حضرت زید ابوعیاش کو مجہول قرار دیتے ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں(۴) اور حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدلال" میں ان کا یہی قول نقل کیا ہے۔(۵)

اور اگر اس حدیث کو درست اور قابلِ استدلال مان لیا جائے تو اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ اس حدیث میں جو نفی آئی ہے، وہ "نسیئۃً" بیع سے نفی وارد ہوئی ہے، اس لیے کہ تمر اموال ربویہ میں سے ہے، اور آپس میں تبادلہ کے وقت یداً بید ہونا ضروری ہے، "نسیئۃً" جائز نہیں، چنانچہ ابوداؤد اور طحاوی کی روایات میں یہ تصریح موجود ہے کہ:

﴿نَهٰى رسول اللهﷺ عَنْ بَيْعِ الرُّطَبِ بالتَّمْرِ نَسِيئَةً﴾(۶)

---

(۱) الاستذكار لابن عبد البر القرطبي، كتاب البيوع، باب مايكره من بيع الثمر ۶/ ۳۲۹، ونصه: «وأما زيد أبو عياش فقيل إنه مجهول لم يرو عنه أحد غير عبدالله بن يزيد».

(۲) البناية للعيني، كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع الرطب بالتمر ۸/ ۲۸۸، ونصه: «واستحسن أهل الحديث منه هذا الطعن، حتى قال ابن المبارك رحمه الله: كيف يقال أبو حنيفة رحمه الله لا يعرف الحديث، وهو يقول: زيد بن عياش ممن لا يقبل حديثه».

(۳) العرف الشذي للكشميري، كتاب البيوع، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة، تحت الرقم: ۱۲۲۴، ونصه: «فقال ابن حزم: إن أبا العياش معروف عند أهل الصناعة وإن لم يعرفه أبو حنيفة فإنه أخرج عنه مالك في موطأه».

(۴) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، باب حرف الزاي مَن اسمه زيد ۳/ ۴۲۴، ونصه: «وقال أبو حنيفة: مجهول، وتعقبه الخطابي، وكذا قال ابن حزم: إنه مجهول».

(۵) ميزان الاعتدال للذهبي، حرف الزاء، زيد بن عياش ۲/ ۱۰۵، ونصه: «وذكره ابن حزم فقال: مجهول.

(۶) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر، رقم: ۳۳۶۰، ونصه: «عن سعد بن أبي وقاص يقول: نهى رسول الله صلي الله عليه وسلم عن بيعِ الرطبِ بالتمرِ نسيئةً. وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، باب بيع الرطب بالتمر، رقم: ۵۴۹۰.

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر "نہی" نسیئہ کے ساتھ مخصوص تھی تو پھر آپ ﷺ کو لوگوں سے یہ پوچھنے کی کیا ضرورت تھی کہ:

﴿أَيَنْقُصُ الرَّطَبُ إِذَا يَبِسَ﴾

کیونکہ اس صورت میں خشک ہوجانے کے بعد رطب میں کمی واقع ہو یا نہ ہو، اس سے مسئلہ کی صورت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس اشکال کا جواب "تلویح" کے ایک محشی بہاء الدین مرجانیؒ[1] نے یہ دیا ہے کہ آپ ﷺ کا منشا سوال کرنے سے لوگوں کو اس بات پر متنبہ کرنا تھا کہ یہ بیع بے فائدہ ہے۔[2] واللہ أعلم بالصواب

---

(۱) آپ کا پورا نام شہاب الدین ہارون بن بہاء الدین المرجانی ہے، (۱۲۳۳-۱۳۰۶ھ = ۱۸۱۸-۱۸۸۹م) فقہائے احناف میں سے تھے، قازان (روس) سے ان کا تعلق تھا۔ ان کی تصانیف میں "ناظورۃ الحق"، "خزانۃ الحواشی" اور "حاشیہ علی التوضیح" وغیرہ شامل ہیں۔ (الأعلام للزركلي ۵۹/۸)

(۲) العرف الشذي، كتاب البيوع، باب ماجاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة، تحت الرقم: ۱۲۲۴، ونصه: «قال الفاضل بهاء الدين المرجاني صاحب الحاشية على التلويح: بأن سؤاله كان تبرعا أي: زائدا على الضرورة...أي: أيّ فائدة في هذا البيع إذا تنقص الرطب».

باب ما جاء في كراهية بيع الثمرة قبل أن يبدو صلاحها

(۱۲۲۶) عَنْ ابْنِ عُمَرَ، «أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم نَهٰى عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ حَتَّى يَزْهُوَ».(۱)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کی بیع سے منع فرمایا، یہاں تک کہ وہ خوشنما ہوجائے۔

"زها، يزهو، زهوا" کے لفظی معنی ہیں خوشنما اور دیکھنے میں اچھا معلوم ہونا، مراد یہ ہے کہ وہ کھجور پکنے لگے۔(۲)

اسی سند سے ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں:

(۱۲۲۷) أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عليه وسلم نَهٰى عَنْ بَيْعِ السُّنْبُلِ حَتَّى يَبْيَضَّ وَيَأْمَنَ العَاهَةَ، نَهٰى البَائِعَ وَالمُشْتَرِيَ.(۳)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خوشے کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس میں سفیدی آجائے اور وہ آفات سے محفوظ ہوجائے، بائع اور مشتری دونوں کو اس سے منع فرمایا۔

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها، رقم: ۱۵۳۵، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، رقم: ۳۳۶۷.

(۲) جمهرة اللغة لأبي بكر محمد بن الحسن الأزدي، المادة، زهواي ۲/ ۱۰۷۲، ونصه: «زَها يزهو زَهواً، إذا أعجب، وزها التمر، إذا بلغ إناه».

(۳) أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها، رقم: ۱۵۳۵، وأخرجه النسائي، كتاب البيوع، باب بيع السنبل حتى يبيض، رقم: ۴۵۵۱.

سفیدی آنے سے مراد یہ ہے کہ وہ پک جائے، اور آفات سے محفوظ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب تک پھل کچا ہوتا ہے اس وقت تک اس بات کا اندیشہ رہتا ہے کہ کہیں اس کو آفت نہ لگ جائے، کہیں آندھی چلنے سے گر نہ جائے، کہیں بیماری لگنے سے خراب نہ ہوجائے، لیکن جب وہ پکنے لگتا ہے تو آفات سے محفوظ ہو جاتا ہے۔(۱)

ترکاریوں اور پھلوں کی بیع وشراء کے سلسلے میں یہاں چند بحثیں ہیں جن کو سمجھنا ضروری ہے:

پہلی بات تو یہ ہے کہ روایات میں الفاظ مختلف آئے ہیں، مثلاً: ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:

﴿نَهٰى عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ حَتّٰى يَزْهُوَ﴾(۲)

کہیں یہ الفاظ ہیں:

﴿نَهٰى عَنْ بَيْعِ السُّنْبُلِ حَتّٰى يَبْيَضَّ﴾(۳)

کسی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

﴿نَهٰى عَنْ بَيْعِ الثَّمَرَةِ حَتّٰى يَبْدُوَ صَلَاحُهَا﴾(۴)

ان تمام الفاظ سے امام شافعیؒ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ بیع سے پہلے پھل کا پکنا ضروری ہے، پکنے سے پہلے ان کے نزدیک بیع درست نہیں،(۵) امام ابوحنیفہؒ ان الفاظ سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس پھل کا آفات اور بیماری

---

(۱) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها، تحت الرقم: ۱۵۳۵، ونصه: «معناه يشتد حبه وهو بدو صلاحه، قوله: ويأمن العاهة هي الآفة تصيب الزرع أو الثمر ونحوه فتفسده».

(۲) جزء من حديث أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، رقم: ۳۳۶۸، ونصه «عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلي الله عليه وسلم نهى عن بيع النخل حتى يذهوَ، وعن السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة، نهي البائع والمشتري.

(۳) نفس المصدر.

(۴) جزء من حديث أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب بيع النخل قبل أن يبدو صلاحها، رقم: ۲۱۹۷، ونصه: «عن أنس بن مالك رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم: «أنه نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها، وعن النخل حتى يزهو»، قيل: ومايزهو؟ قال: «يحمار أو يصفار».

(۵) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين الرملي، كتاب البيع، باب في بيان بيع الثمر، والزرع ۴/ ۱۵۲، ونصه: «وبدو صلاح الثمر ظهور مبادئ النضج والحلاوة بأن يتموّهَ ويَلِينَ».

سے محفوظ ہونا کافی ہے، پورا پکنا اور اس میں مٹھاس کا پیدا ہونا ضروری نہیں،(۱) بہر حال دونوں اقوال قریب قریب ہیں، اس لیے کہ پھل بیماری اور آفات سے اسی وقت محفوظ ہوتا ہے، جب اس میں پکنے کے آثار شروع ہو جاتے ہیں، لہٰذا ان دونوں اقوال میں بہت زیادہ فرق نہیں۔

پھل ظاہر ہونے سے پہلے بیع کرنا:

اگر پھل ابھی درخت پر ظاہر ہی نہیں ہوا تو اس کی بیع بالاتفاق حرام ہے،(۲) جیسا کہ آج کل پھل آنے سے پہلے باغات کو ٹھیکے پر دیا جاتا ہے، اور بائع مشتری سے کہہ دیتا ہے کہ اس باغ میں اس سال جو پھل آئے گا وہ میں آپ کو فروخت کرتا ہوں، یہ صورت ناجائز ہے، اس لیے کہ یہ ایک ایسی چیز کی بیع ہو رہی ہے جو ابھی تک وجود میں نہیں آئی، بلکہ معدوم ہے، اس لیے اس کے جائز ہونے کا کوئی راستہ نہیں۔

کئی سال کے لیے باغ ٹھیکہ پر دینا:

اس کی ایک اور بدتر صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ باغ کئی سال کے ٹھیکے پر دے دیتے ہیں، مثلاً: تین سال، پانچ سال، یا دس سال کے لیے وہ باغ ٹھیکے پر دے دیا، اور بائع نے مشتری سے آئندہ آنے والے پھلوں کی قیمت آج ہی وصول کر لی، یہ صورت بالکل ناجائز اور نصِ صریح کے خلاف ہے، حدیث شریف میں ہے کہ:

﴿نَهٰى رَسُولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليه وسلم عَنْ بَيْعِ السِّنِينَ﴾(۳)

---

(۱) رد المحتار، كتاب البيوع، مطلب: في بيع الثمر والزرع والشجر مقصودا ۴/۵۵۵، ونصه: «لكن بدو الصلاح عندنا أن تأمن العاهة والفساد»، وكذا في فتح القدير، كتاب البيوع، فصل من باع دارا دخل بناءها ۶/۲۸۷.

(۲) البناية، كتاب البيوع، فصل باع ثمرة لم يبد صلاحها ۸/۳۷، ونصه: «وبيع الثمار قبل الظهور لا يجوز بالإجماع»، وفي بداية المجتهد، كتاب البيوع، الباب الثالث ۳/۱۶۸ ما نصه: «أما القسم الأول (وهو بيع الثمار قبل أن تخلق): فجميع العلماء مطبقون على منع ذلك؛ لأنه من باب النهي عن بيع ما لم يخلق»، وفي المهذب للشيرازي، كتاب البيوع، باب ما نهى عنه من بيع الغرر وغيره ۲/۱۲ ما نصه: «ولا يجوز بيع المعدوم كالثمرة التي لم تخلق؛ لما روى أبو هريرة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر»، وفي الكافي في فقه الإمام أحمد، كتاب البيع، باب ما يجوز بيعه وما لا يجوز ۲/۷ ما نصه: «ولا يجوز بيع معدوم؛ لما روى أبو هريرة: «أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن بيع الغرر... فلا يجوز بيع الثمرة قبل خلقها إلخ»

(۳) أخرجه النسائي عن جابر رضي الله عنه، كتاب البيوع، باب بيع السنين، رقم: ۴۶۲۶.

یعنی حضور اقدس ﷺ نے کئی سال تک کی بیع کرنے سے منع فرمادیا، لہٰذا یہ صورت کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

پھل ظاہر ہونے کے بعد بدو صلاح سے پہلے بیع کا حکم:

اور اگر پھل درخت پر ظاہر ہو چکا ہو، لیکن ابھی پکا نہ ہو تو ایسے پھل کی بیع کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں:

بیع بشرط القطع:

پہلی صورت کو "بیع بشرط القطع" کہتے ہیں، یعنی پھل کی بیع ہوجانے کے بعد بائع مشتری سے یہ کہہ دے کہ یہ پھل ابھی توڑ کر لے جاؤ، اور پھل فی الحال توڑ کر لے جانا بیع کے اندر مشروط ہو، بیع کی یہ صورت بالاتفاق جائز ہے، اس کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں، البتہ امام ابن ابی لیلیٰ اور سفیان ثوریؒ اس صورت کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔ (۱)

بیع بشرط الترك:

دوسری صورت یہ ہے کہ بائع اور مشتری بیع تو ابھی کرلیں، لیکن عقد بیع کے اندر ہی یہ شرط لگادیں کہ یہ پھل درخت پر چھوڑ دیا جائے گا، پکنے کے بعد مشتری یہ پھل کاٹ کر لے جائے گا، ایسی بیع کو "بیع بشرط الترك" کہتے ہیں، یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ یزید بن ابی حبیبؒ اس صورت کو بھی جائز کہتے ہیں۔ (۲)

مطلق عن الشرط:

تیسری صورت یہ ہے کہ بیع تو ابھی مکمل کرلیں، اور ترک یا قطع کی کوئی شرط عقدِ بیع کے اندر نہ لگائیں،

---

(۱) فتح الباري، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، تحت الرقم: ۲۱۹۳، ونصه: «قد اختلف في ذلك على أقوال فقيل: يبطل مطلقا وهو قول ابن أبي ليلى والثوري... وقيل: إن شرط القطع لم يبطل... وهو قول الشافعي وأحمد والجمهور».

(۲) المصدر السابق، ونصه: «يبدو بغير همز أي: يظهر والثمار بالمثلثة جمع ثمرة بالتحريك... وقيل يجوز مطلقا ولو شرط التبقية وهو قول يزيد بن أبي حبيب».

ایسی بیع کو "مطلق عن شرط القطع والترك" کہتے ہیں، اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک بیع کی یہ صورت بھی ناجائز ہے،(۱) اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے،(۲) ائمۂ ثلاثہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "بدو صلاح" سے پہلے پھل کی بیع سے منع فرمایا، امام طحاویؒ نے حنفیہ کے مذہب پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ:

﴿مَنْ بَاعَ نَخْلًا بَعْدَ أَنْ يُؤَبَّرَ فَثَمَرَتُهَا لِلَّذِي بَاعَهَا إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ﴾(۳)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مشتری کے شرط لگا دینے کی صورت میں پھل کو بیع میں داخل قرار دیا، حالانکہ جس وقت نخل کی تابیر ہوتی ہے اس وقت تک ثمرہ میں "بدو صلاح" نہیں ہوتا، اور اس وقت آپ نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر درخت پر چھوڑنے کی شرط نہ لگائی جائے تو ثمرہ کی بیع "بدو صلاح" سے پہلے جائز ہے۔(۴)

اعتراض:

اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمرہ کی بیع کو نخل کی بیع کے ضمن میں جائز قرار دیا نہ کہ

---

(۱) البيان في مذهب إمام الشافعي لأبي الحسين اليمني الشافعي، كتاب البيوع، مسألة بيع الثمر قبل صلاحه ۲۵۲/۵، ونصه: «وإن أطلقا العقد...لم يصح البيع عندنا»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب البيوع، فصل بيع الثمرة قبل بدو صلاحها من غير شرط القطع ۶۳/۴ ونصه: «القسم الثالث: أن يبيعها مطلقا، ولم يشترط قطعا ولا تبقية، فالبيع باطل. وبه قال مالك، والشافعي»، وفي مختصر الفقهي لابن عرفة المالكي، باب الإبار في النخل ۱۶۹/۶ ونصه: «وإن أطلق البيع فالمشهور عن مالك منعه».

(۲) بدائع الصنائع، كتاب البيوع، فصل في شرائط الصحة في البيع ۱۷۳/۵، ونصه: «وإما إن كان قد بدا صلاحه بأن صار منتفعا به وكل ذلك لا يخلو من أن يكون بشرط القطع أو مطلقا، أو بشرط الترك...ولو باع مطلقا عن شرط جاز أيضا».

(۳) جزء من حديث أخرجه ابن ماجه عن ابن عمر رضي الله عنهما، كتاب التجارات، باب ما جاء في من باع نخلا مؤبرا إلخ، رقم: ۲۲۱۱.

(۴) شرح معاني الآثار للطحاوي، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن تتناهي، رقم: ۵۵۸۷، ونصه: «قال أبو جعفر: فجعل النبي ﷺ في هذه الآثار، ثمر النخل لبائعها إلا أن يشترطها مبتاعها، فيكون له باشتراطه إياها، ويكون بذلك مبتاعا لها، وقد أباح النبي ﷺ ها هنا بيع ثمرة في رؤوس النخل قبل بدو صلاحها».

مستقلاً، اور ایسے بہت سے مسائل ہیں جن میں کسی چیز کی بیع ضمناً تو جائز ہوتی ہے، لیکن مستقلاً جائز نہیں ہوتی، مثلاً: شرب، طریق اور مسیل کی بیع مستقلاً جائز نہیں، لیکن زمین اور مکان کی بیع کے ضمن میں جائز ہے۔

جواب:

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جو چیز بیع میں شرط لگائے بغیر داخل ہوتی ہے، اس کی بیع تو مستقلاً جائز نہیں ہوتی، لیکن جو چیز شرط لگائے بغیر خود بخود بیع میں داخل نہ ہو، اس کی بیع مستقلاً بھی جائز ہوتی ہے، اور حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ ثمرہ بغیر شرط لگائے درخت کی بیع میں داخل نہیں ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ ثمرہ کی بیع مستقلاً بھی جائز ہے۔ (۱)

حدیثِ باب کا جواب:

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ "بدو صلاح" سے پہلے "بشرط القطع" بیع کرنے کی صورت کو تو آپ بھی جائز کہتے ہیں، لہٰذا حدیث کے عموم پر تو آپ نے بھی عمل نہیں کیا، بلکہ اس عموم سے آپ نے وہ صورت خاص کر لی جب بیع "بشرط القطع" ہو رہی ہو، لہٰذا دوسری صورت جو مطلق عن الشرط ہو، نہ ترک کی شرط ہو اور نہ قطع کی شرط ہو، یہ صورت بھی درحقیقت "بشرط القطع" ہی کی طرف راجع ہے، اس لیے اس صورت میں بھی بائع کو یہ حق حاصل رہتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے یہ کہہ دے کہ تم اپنا پھل ابھی کاٹ کر لے جاؤ، لہٰذا اس صورت میں بھی کوئی مفسدہ لازم نہیں آتا،

---

(۱) المصدر السابق، ونصه: «فإن قال قائل: إن ما أجيز هو بيع الثمر في هذه الآثار؛ لأنه مبيع مع غيره، وليس في جواز بيعه مع غيره ما يدل على أن بيعه وحده كذلك؛ لأنا قد رأينا أشياء تدخل مع غيرها في البيعات، ولا يجوز إفرادها بالبيع، من ذلك الطرق والأفنية تدخل في بيع الدور، ولا يجوز أن تفرد بالبيع فجوابنا في ذلك، وبالله التوفيق، أن الطرق والأفنية تدخل في البيع وإن لم يشترط، ولا يدخل الثمر في بيع النخل إلا أن يشترط... وكان الثمر الذي ذكرنا يجوز له اشتراطه مع النخل، فلم يكن ذلك إلا؛ لأنه يجوز بيعه وحده... فأما ما لا يجوز بيعه وحده فلا يجوز اشتراطه في بيعه؛ لأنه يكون بذلك مبيعا، وبيع ذلك الشيء لا يصلح، فذلك أيضا دليل صحيح على ما ذكرنا في الثمرة الداخلة في بيع النخل بالاشتراط أنها الثمار التي يجوز بيعها على الانفراد دون بيع النخل، فثبت بذلك ما ذكرنا، وهذا قول أبي حنيفة، وأبي يوسف رحمهما الله تعالى».

اس لیے یہ صورت بھی جائز ہوگی،(۱) البتہ "بشرط الترك" والی صورت ناجائز ہوگی، اس لیے کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور بیع کے ساتھ ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو مفسد بیع ہوتی ہے، اس لیے یہ صورت ناجائز ہوگی۔

عدمِ جواز کی علّت:

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "بدو صلاح" سے پہلے پھل کی بیع ناجائز ہونے کی جو علّت بیان فرمائی، اس سے بھی یہی علّت معلوم ہوتی ہے۔

ایک روایت میں آپ نے فرمایا:

﴿أَرَأَيْتَ إِن مَنَعَ اللهُ الثَّمَرَةَ بِمَ تَسْتَحِلُّ مَالَ أَخِيْكَ؟﴾(۲)

یعنی یہ بتاؤ کہ اگر اللہ تعالیٰ اس باغ کا پھل روک لے تو پھر تم اپنے بھائی کے مال کو اپنے لیے کس طرح حلال کروگے؟

مطلب یہ ہے کہ تم نے مشتری سے پھل کی قیمت تو لے لی، لیکن کسی آفت کی وجہ سے وہ پھل تباہ ہوجائے، تو اس کو پھل نہیں ملے گا، اس علّت سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ یہاں وہ صورت مراد ہے جس میں پھل خریدتے وقت یہ شرط لگائی گئی ہو کہ یہ پکنے تک درخت پر رہے گا، اس لیے حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ پھل کی بیع "بشرط الترك" تو ناجائز ہے، اور "بشرط القطع" اور "مطلق عن شرط الترك والقطع" جائز ہے۔

یہ نہی تحریم نہیں:

بعض حضرات فقہاء نے اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نہی تحریم

---

(۱) فتح القدير، كتاب البيوع، فصل من باع دارا دخل بناؤها ۶/ ۲۹۰، ونصه: «أما النهي المذكور فهو قد تركوا ظاهره، فإنهم أجازوا البيع قبل أن يبدو صلاحها بشرط القطع، وهذه معارضة صريحة لمنطوقه، فقد اتفقنا على أنه متروك الظاهر».

(۲) جزء من حديث أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب بيع المخاضرة، رقم: ۲۲۰۸، ونصه: «عن أنس رضي الله عنه: «أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ثمر التمر حتى يزهو»، فقلنا لأنس: ما زهوها؟ قال: «تحمر وتصفر، أرأيت إن منع الله الثمرة بم تستحل مال أخيك».

نہیں ہے، بلکہ آپ نے مشورے کے طور پر فرمایا کہ ایسی بیع مت کرو، لیکن حرام قرار نہیں دیا،(۱) دلیل اس کی یہ ہے کہ صحیح بخاری میں حضرت زید بن ثابتؓ سے ایک حدیث مروی ہے کہ:

﴿كَانَ النَّاسُ فِيْ عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَتَبَايَعُونَ الثِّمَارَ، فَإِذَا جَدَّ النَّاسُ وَحَضَرَ تَقَاضِيهِمْ، قَالَ الْمُبْتَاعُ: إِنَّهُ أَصَابَ الثَّمَرَ الدُّمَانُ، أَصَابَهُ مُرَاضٌ، أَصَابَهُ قُشَامٌ، عَاهَاتٌ يَحْتَجُّونَ بِهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا كَثُرَتْ عِنْدَهُ الْخُصُومَةُ فِي ذٰلِكَ: «فَإِمَّا لَا، فَلَا تَتَبَايَعُوا حَتّٰى يَبْدُوَ صَلَاحُ الثَّمَرِ» كَالْمَشُورَةِ يُشِيرُ بِهَا لِكَثْرَةِ خُصُومَتِهِمْ﴾(۲)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں لوگ پھلوں کی خرید وفروخت کیا کرتے تھے، لیکن جب پھل کاٹنے کا وقت آتا تو مشتری کہتا پھل کو تو "دمان، مراض، اور قشام" لگ گیا ہے، (یہ پھل کو لگنے والی بیماریاں ہیں) اور آپس میں جھگڑتے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس قسم کے بہت سے جھگڑے آنے لگے تو آپ نے فرمایا کہ: اگر بیع کرنی ہی ہو تو "بدو صلاح" کے بعد بیع کرو، اور یہ بات آپ نے بطور مشورے کے ان کے جھگڑوں کے زیادہ ہونے کی وجہ سے فرمائی تھی۔

اس حدیث سے صاف واضح ہو رہا ہے کہ آپ نے بطور مشورے کے یہ ممانعت فرمائی تھی۔

بدو صلاح کے بعد بیع کرنا:

اوپر کی ساری گفتگو "بدو صلاح" سے پہلے پھلوں کی بیع کے بارے میں تھی، جہاں تک بدو صلاح کے بعد بیع کا تعلق ہے تو ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک "بدو صلاح" کے بعد ہر صورت میں بیع جائز ہے،(۳) امام

---

(۱) شرح معاني الآثار، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن تتناهي، رقم: ۵۵۸۷، ونصه: «وقد قال قوم: إن النهي الذي كان من رسول الله ﷺ عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، لم يكن منه على تحريم ذلك، ولكنه كان على المشورة عليهم بذلك لكثرة ما كانوا يختصمون إليه».

(۲) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، رقم: ۲۱۹۳، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، رقم: ۳۳۷۲.

(۳) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين الرملي الشافعي، كتاب البيوع، فصل في بيان بيع الثمر والزرع وبدو صلاحهما ۴/۱۴۵، ونصه: «يجوز بيع الثمر بعد بدوِّ أي: ظهور صلاحه مطلقا =

صاحب کے نزدیک "بدو صلاح" کے بعد بیع کرنے میں بھی وہی تفصیل ہے جو "بدو صلاح" سے پہلے بیع کرنے میں ہے، یعنی شرطِ قطع کے ساتھ جائز، "مطلق عن الشرط" بھی جائز اور "بشرط الترك" ناجائز۔(۱)

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر پھل کا حجم یعنی سائز مکمل ہو چکا ہو اور اس کے مزید بڑھنے کا امکان نہ ہو تو اس صورت میں "بشرط الترك" بھی جائز ہے، لیکن اگر مزید بڑھنے کا امکان ہو تو اس صورت میں "بشرط الترك" جائز نہیں؛ وجہ یہ بیان کرتے ہیں جب ابھی پھل کے بڑھنے کا امکان ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پھل کا کچھ حصہ ابھی تک معدوم ہے، اور اس معدوم کی بھی بیع ہو رہی ہے، اور معدوم کی بیع ناجائز ہے۔(۲)

شوافع فرماتے ہیں کہ حدیث میں جو پھلوں کی بیع کی ممانعت ہے وہ "قبل بدو صلاح" کی ممانعت ہے، چونکہ "قبل" کی قید لگی ہوئی ہے، لہٰذا اس قید کا فائدہ یہ ہے کہ جن صورتوں میں "قبل بدو صلاح" بیع ناجائز ہے، "بعد بدو صلاح" ان میں بیع جائز ہوگی، ورنہ اس قید کا کوئی فائدہ نہیں رہتا۔(۳)

= أي: من غير شرط قطع ولا إبقاء»، وفي المغني لابن قدامة، كتاب البيوع، باب بيع الأصول والثمار ۴/ ۶۷، ونصه: «قال: فإن اشتراها بعد أن بدا صلاحها على الترك إلى الجزاز جاز، وجملة ذلك أنه إذا بدا الصلاح في الثمرة، جاز بيعها مطلقا، وبشرط التبقية إلى حال الجزاز، وبشرط القطع، وبذلك قال مالك والشافعي»، وفي التلقين في الفقه المالكي لعبد الوهاب البغدادي المالكي، كتاب البيوع ۲/ ۱۴۷، ونصه: «بيع الثمار بعد بدو صلاحها جائز مطلقاً».

(۱) تحفة الفقهاء للسمرقندي، كتاب البيوع، باب بيع الفاسد ۲/ ۵۵، ونصه: «هذا إذا باع قبل أن يبدو صلاحها وأما إذا باع بعد بدو صلاحها مطلقا أو بشرط القطع جاز، ولو باع بشرط الترك لا يجوز عند أبي حنيفة».

(۲) فتح القدير، كتاب البيوع، فصل: من باع دارا دخل بناؤها ۶/ ۲۸۷، ونصه: «فإن باعه بشرط الترك فإن لم يكن تناهى عظمه فالبيع فاسد عند الكل، وإن كان قد تناهى عظمه فهو فاسد عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وهو القياس، ويجوز عند محمد استحسانا، وهو قول الأئمة الثلاثة، واختاره الطحاوي لعموم البلوى... وما لم يتناه ... ومحمد يقول بمنعه لما فيه من اشتراط الجزء المعدوم، وهو الأجزاء التي تزيد بمعنى من الأرض والشجر إلى أن يتناهى العظم».

(۳) فتح الباري، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، تحت الرقم: ۲۱۹۴، ونصه: «ومقتضاه جواز بيعها بعد بدو الصلاح مطلقا سواء اشترط الإبقاء أم لم يشترط؛ لأن ما بعد الغاية مخالف لما قبلها، وقد جعل النهي ممتدا إلى غاية بدو الصلاح».

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ "بعد بدو صلاح" بھی ترک کی شرط لگانا مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو وہ عقد فاسد کر دیتی ہے، اس لیے یہ بیع ناجائز ہوگی۔ (۱)

جہاں تک شوافع کے اس استدلال کا تعلق ہے کہ حدیثِ باب میں "قبل" کی قید لگی ہوئی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قید احترازی نہیں ہے، بلکہ یہ قید اتفاقی ہے یا واقعی ہے؛ کیونکہ اس زمانے میں عام طور پر پھلوں کی بیع "بدو صلاح" سے پہلے ہوا کرتی تھی، (۲) اس لیے آپ نے اس قید کا اضافہ کر دیا، ورنہ یہ قید احترازی نہیں، لہٰذا یہ استدلال درست نہیں۔

دوسرے یہ کہ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں، (۳) اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور پر "بدو صلاح" سے پہلے کا حکم بیان فرمایا ہے، بدو صلاح کے بعد کا کیا حکم ہے؟ یہ حدیث اس سے خاموش ہے، لہٰذا یہ حدیث اس بارے میں حجت نہیں، البتہ اس مسکوت عنہ مسئلے پر قواعد کے ذریعے حکم لگایا جائے گا، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط لگا دی جائے، تو اس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے، اور چونکہ "بعد بدو صلاح" بھی "شرط الترك" مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اس لیے اس شرط کی وجہ سے عقد فاسد ہو جائے گا۔ (۴)

جو پھل پوری طرح ظاہر نہ ہوا ہو اس کی بیع:

اور اگر پھل پوری طرح ظاہر نہیں ہوا ابھی کچھ حصہ ظاہر ہونا باقی ہے تو اس صورت میں امام محمدؒ نے بیع کو

---

(۱) فتح القدير، كتاب البيوع، فصل: من باع دارا دخل بناؤها ۶/۲۸۸، ونصه: «وجه قولهما في الصورتين أنه شرط لا يقتضيه العقد».

(۲) فيض الباري للكشميري، كتاب البيوع، باب بيع النخل قبل أن يبدو صلاحها، تحت الرقم: ۲۱۹۷، ونصه: «إنه ليس بمناط للحكم، ولكن المعروف عندهم في بيع الثمار كان قبل بدوٍ، فجاء تبعا للواقع، لا لكونه مدارا».

(۳) العرف الشذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع الثمرة إلخ، تحت الرقم: ۱۲۲۶، ونصه: «وأجاب أكثر الأحناف بأن المفهوم عندنا غير معتبر».

(۴) فيض الباري، كتاب البيوع، باب بيع النخل قبل أن يبدو صلاحها، تحت الرقم: ۲۱۹۷ ونصه: «أما البيع بشرط الترك، فهو غير جائز في الفصلين، وذلك لاشتماله على شرط فيه نفع لأحد المتعاقدين، وكل شرط كذلك فهو مفسد للبيع، فهذا أيضا مفسد له».

ناجائز کہا ہے، لیکن متاخرین حنفیہ اس کو جائز کہتے ہیں، جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں معدوم کو موجود کے تابع کر کے اس کی بیع کو جائز قرار دے دیا جائے گا؛ اس لیے کہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز کی بیع اصلاً جائز تو نہیں ہوتی، لیکن کسی اور چیز کے تابع ہو کر اس کی بیع جائز ہو جاتی ہے، اسی طرح یہاں بھی یہ صورت ہے کہ جو پھل ابھی وجود میں نہیں آیا، اس کی بیع اصلاً تو جائز نہیں تھی، لیکن موجود پھل کے تابع بنا کر اس کے ضمن میں معدوم کی بیع کو بھی جائز قرار دے دیا جائے گا،(۱) اور اس صورت میں بھی وہی تفصیل ہوگی کہ "بشرط القطع" اور "مطلق عن الشرط" جائز ہوگی اور "بشرط الترك" ناجائز ہوگی۔

المعروف كالمشروط:

حنفیہؒ کے نزدیک "مطلق عن شرط الترك والقطع" کی صورت میں بیع جائز ہے، لیکن علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اگر عاقدین "ترك" کی شرط صلبِ عقد میں نہ بھی لگائیں بلکہ مطلق بیع کریں، لیکن بائع اور مشتری کے درمیان یہ بات معروف ہو کہ بیع کے بعد پھل کو درخت پر پکنے تک چھوڑا جاتا ہے تو اس صورت میں "المعروف كالمشروط" کے قاعدے سے یہ صورت بھی ناجائز ہوگی۔(۲)

فقہائے عصر کی رائے:

لیکن اس مسئلے کا ایک دوسرا پہلو وہ ہے جس کی طرف بعض فقہائے عصر نے توجہ دی ہے، وہ یہ کہ جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو، اگر اس کا رواج عام ہو جائے تو پھر وہ شرط مفسدِ عقد نہیں ہوتی، فقہاء اس کی مثال یہ دیتے ہیں کہ جیسے ایک شخص نے بائع سے کہا کہ میں یہ جوتا اس شرط کے ساتھ خریدتا ہوں کہ تم اس جوتے میں

---

(۱) الدر مع الرد، كتاب البيوع، مطلب في بيع الثمر والزرع إلخ ۵۵۵/۴، ونصه: «ولو برز بعضها دون بعض لا يصح في ظاهر المذهب، قال ابن عابدين: (قوله: وأفتى الحلواني بالجواز) وزعم أنه مروي عن أصحابنا، وكذا حكى عن الإمام الفضلي، وقال: استحسن فيه لتعامل الناس...قلت: لكن لا يخفى تحقق الضرورة في زماننا».

(۲) المصدر السابق ۵۵۶/۴، ونصه: «قال ابن عابدين: تحت (قوله: مطلقا) أي بلا شرط ترك أو قطع، وظاهره ولو كان الترك متعارفا مع أنهم قالوا: المعروف عرفا كالمشروط نصا، ومقتضاه فساد البيع وعدم حل الزيادة تأمل».

نعل لگا کر دو گے، ظاہر ہے کہ نعل لگانے کی شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، لیکن چونکہ اس شرط کا رواج عام ہو چکا ہے، اس لیے یہ شرط جائز ہوگی۔ (۱)

ایک سال تک مفت سروس کا حکم:

آج کل کے دور میں اس کی آسان سی مثال یہ ہے کہ آپ نے بازار سے فریج خریدا، تو دکاندار آپ کو یہ سہولت دے گا کہ وہ ایک سال تک مفت سروس کرے گا، اور ایک سال کے اندر اس میں کوئی بھی خرابی ہوگی تو وہ اس کو دور کرے گا، اب اگرچہ اصل قاعدہ تو یہ ہے کہ جب بائع نے ایک چیز فروخت کر دی تو اس کے بعد اس کی مرمّت کرنا یا سروس کرنا اس کی ذمہ داری میں داخل نہیں ہے، اور یہ شرط کہ وہ ایک سال تک اس کی مفت سروس کرے یا اس کی مرمّت کرے، یہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے، لیکن چونکہ عرفاً اس کا رواج عام ہو گیا کہ فریج بیچنے والی جتنی کمپنیاں ہیں وہ سب یہ سہولت دیتی ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک جس شرط کا رواج عام ہو جائے اگرچہ وہ مقتضائے عقد کے خلاف ہو، مگر چونکہ وہ "مفضي إلى النزاع" نہیں ہوتی اس لیے وہ شرط مفسدِ عقد بھی نہیں ہوتی۔

اس قاعدے کا تقاضہ یہ ہے کہ "ترك على الأشجار" کی شرط کا جب رواج عام ہو گیا ہو تو اس وقت اگر عقد کے اندر صراحتاً "ترك" کی شرط لگا دی جائے تو بھی حنفیہ کے نزدیک یہ عقد درست ہو جائے گا، اور اس شرط کی وجہ سے وہ عقد فاسد نہیں ہوگا، اس لیے کہ یہ شرط "مفضي إلى النزاع" نہیں رہی۔ (۲)

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر اس حدیثِ نہی کا محمل کیا رہے گا؟ جس میں بدوِ صلاح سے پہلے بیع کی ممانعت آئی ہے، اس لیے کہ اس کی کل تین صورتیں تھیں، پہلے آپ نے دو کو جائز قرار دے دیا تھا، اب تیسری صورت یعنی "بشرط الترك" کو بھی جائز قرار دے دیا، اور محض عرف کی وجہ سے حدیث کا ترک لازم آئے گا، حالانکہ عرف کی وجہ سے نص میں تاویل اور تخصیص کرنا تو جائز ہے، لیکن عرف کی وجہ سے نص کو بالکلیہ ترک

---

(۱) مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر لشيخي زاده، كتاب البيوع، بيع الملامسة والمنابذة وإلقاء الحجر ۲/ ۶۳، ونصه: «لو اشترى جلدا على أن يحذوه البائع نعلا للمشتري... هذه أمثلةُ شرطٍ لا يقتضيه العقد... ويصح في النعل استحسانا للتعامل»، وكذا في الدر المختار، كتاب البيوع،، باب البيع الفاسد ۵/ ۸۷.

(۲) نفس المصدر.

کرنا جائز نہیں ہوتا۔(۱)

حدیثِ باب مشورے پر محمول ہے:

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہاں نص کو ترک نہیں کیا جا رہا ہے، بلکہ اس حدیث کو حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث جو "صحيح بخاري" میں ہے اس کی روشنی میں مشورے پر محمول کیا جائے گا، اور یہ کہا جائے گا کہ یہ نہی تحریم نہیں، بلکہ مشورہ ہے۔(۲)

عرف کی وجہ سے ترک حدیث جائز نہیں:

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے عرف کی وجہ سے "ترك" کی شرط کو جائز قرار دے دیا، تو پھر آج کل تو درخت پر پھل آنے سے پہلے ہی پھلوں کی بیع ہو جاتی ہے اور اس کا بھی عام رواج ہو چکا ہے، لہٰذا عرف کی وجہ سے یہ بھی جائز ہونی چاہیے؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ عرف کی وجہ سے ہر حرام چیز حلال نہیں ہو جاتی، چنانچہ جس مسئلے میں واضح نص موجود ہو، اور اس نص میں کسی تاویل یا تخصیص کی گنجائش نہ ہو تو اس صورت میں محض عرف کی بنا پر نہ تو اس نص کو چھوڑا جا سکتا ہے اور نہ ہی ناجائز کو جائز کہا جا سکتا ہے،(۳) لہٰذا چونکہ احادیث میں "بيع المعدوم" کی حرمت صراحتاً کسی تخصیص اور تاویل کے بغیر وارد ہوئی ہے،(۴) اور معدوم کی بیع کے ناجائز ہونے پر اجماع ہو

---

(۱) رسائل ابن عابدين، رسالة نشر العرف ۲/۱۱۶، ونصه: «إذا خالف العرف الدليل الشرعي فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في ردّه إلخ».

(۲) شرح معاني الآثار، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن تتناهي، رقم: ۵۵۸۷، ونصه: «إن النهي... لم يكن منه على تحريم ذلك، ولكنه كان على المشورة عليهم بذلك لكثرة ما كانوا يختصمون إليه فيه».

(۳) رسائل ابن عابدين، رسالة نشر العرف ۲/۱۱۶، ونصه: «إذا خالف العرف الدليل الشرعي فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده كتعارف الناس كثيرا من المحرمات من الربا وشرب الخمر إلخ».

(۴) سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، رقم: ۳۵۰۳، ونصه: «عن حكيم بن حزام، قال: يارسول الله! يأتيني الرجل فيريد مني البيع ليس عندي أفأبتاعه له من السوق؟ فقال: لا تبع ما ليس عندك».

چکا ہے، اس لیے محض عرف کی بنیاد پر یہ بیع جائز نہیں ہوگی۔ (۱)

بخلاف بیع "بشرط الترك" کے، اس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ نہی پر نصِ صریح نہیں؛ اس لیے کہ اس حدیث میں جو لفظ "نهي" وارد ہوا ہے، حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث کی روشنی میں اس کی تشریح "مشورہ" کے ساتھ کی جا چکی ہے، جس کی وجہ سے منع کرنے میں وہ نصِ صریح نہ رہی۔ (۲)

دوسری بات یہ ہے کہ جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو، اس کی وجہ سے عقد کے فاسد ہونے کی علّت "مفضي إلى النزاع" ہونا ہے، اور جس شرط کا عرف ہو جائے یا رواج عام ہو جائے تو وہ شرط "مفضي إلى النزاع" نہیں رہتی، جس کی وجہ سے اس علّت کا وجود وہاں نہیں پایا جاتا، اور جب علّت نہیں پائی جائے گی تو وہ شرط بھی مفسد عقد نہیں ہوگی، اس لیے وہ عقد درست ہو جائے گا۔ (۳)

---

(۱) الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي، كتاب البيع، باب البيع الباطل والبيع الفاسد ۳۴۹۶/۵، ونصه: «بيع المعدوم أو ماله خطر العدم...باطل لا ينعقد باتفاق أئمة المذاهب الأربعة للنهي عنه في الأحاديث الصحيحة»، وكذا في رد المحتار، كتاب البيوع ۵۰۵/۴، ونصه: «فلم ينعقد بيع المعدوم وماله خطر العدم كالحمل واللبن في الضرع والثمر قبل ظهوره».

(۲) كما مر آنفا في شرح معاني الآثار، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن تتناهي معزيا إلى حديث صحيح البخاري، رقم: ۵۵۸۷.

(۳) رد المحتار، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد ۸۸/۵، ونصه: «ومقتضى هذا أنه لو حدث عرف في شرط غير الشرط في النعل والثوب والقبقاب أن يكون معتبرا إذا لم يؤد إلى المنازعة، وانظر ما حررناه في رسالتنا المسماة نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف». أيضا يراجع لجميع هذه الأسئلة والأجوبة، تكملة فتح الملهم.

باب ما جاء في النهي عن بيع حبل الحبلة

(۱۲۲۹)عَنْ ابْنِ عُمَرَ،«أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عليه وسلم نَهٰى عَنْ بَيْعِ حَبَلِ الحَبَلَةِ».(۱)

حدیثِ باب کے دو مطلب:

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں: ایک مطلب تو یہ ہے کہ حاملہ گائے کا مالک یہ کہے کہ اس گائے کے پیٹ میں جو بچہ ہے، میں اس بچے کے بچے کو فروخت کرتا ہوں، ظاہر ہے کہ یہ ایک فضول بات ہے، اس لیے کہ کچھ پتہ نہیں کہ اس گائے کا بچہ پیدا ہوگا یا نہیں؟ اور پھر یہ بھی نہیں معلوم کہ وہ مذکر ہوگا یا مؤنث ہوگا؟ اور مؤنث ہونے کی صورت میں اس کو حمل ہوگا یا نہیں؟ اگر حمل ہوا تو وہ زندہ بھی رہے گا یا نہیں؟ تو چونکہ اس کے اندر بے شمار احتمالات ہیں، اور زمانۂ جاہلیت میں اس قسم کی بیع کی جاتی تھی، اس لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔

اس حدیث کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ بیع تو کسی اور چیز کی ہوئی، لیکن قیمت کی ادائیگی کے لیے حمل کے ذریعے قیمت مقرر کی گئی، مثلاً: مشتری بائع سے یہ کہے کہ میں تم سے یہ گھوڑا خریدتا ہوں، اور اس کی قیمت اس وقت ادا کروں گا جب اس حاملہ گائے کا حمل بچہ جن دے گا، چونکہ اس صورت میں اداء قیمت کی مدت مجہول اور غیر متعین ہے، اس لیے یہ بیع درست نہیں۔(۲)

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الغرر وحبل الحبلة،رقم: ۲۱۴۳، وأخرجه مسلم، كتاب البيوع،باب تحريم بيع حبل الحبلة،رقم: ۱۵۱۴.

(۲) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، تحت الرقم: ۱۵۱۴ ونصه: «واختلف العلماء في المراد بالنهي عن بيع حبل الحبلة فقال جماعة هو البيع بثمن مؤجل إلى أن تلد الناقة ويلد ولدها وقد ذكر مسلم في هذا الحديث هذا التفسير عن ابن عمر،وبه قال مالك والشافعي ومن تابعهم وقال آخرون: هو بيع ولد الناقة الحامل في الحال ...وهذا البيع باطل على التفسيرين أما الأول فلأنه بيع بثمن إلى أجل مجهول والأجل يأخذ قسطا من الثمن وأما الثاني فلأنه بيع معدوم ومجهول وغير مملوك للبائع وغير مقدور على تسليمه».

باب ما جاء في كراهية بيع الغرر

(۱۲۳۰)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «نَهٰى رَسُولُ الله صَلَّى الله عليه وسلم عَنْ بَيْعِ الغَرَرِ، وَبَيْعِ الحَصَاةِ».(۱)

"بیع الغرر" کا مطلب یہ ہے کہ ایسی بیع جس میں غرر اور دھوکہ ہو، اور "حصاۃ" کے معنی ہیں "کنکری" یہ زمانۂ جاہلیت میں ایک بیع ہوتی تھی، جس میں بائع بہت سی چیزیں برائے فروخت لے کر بیٹھ جاتا، مشتری آکر اس سے یہ کہتا کہ میں دور سے ایک کنکری ماروں گا، جس چیز پر یہ کنکری لگ جائے گی وہ اتنی قیمت میں میری ہوجائے گی، چنانچہ وہ کنکری جس چیز پر لگ جاتی مشتری مقررہ قیمت پر وہ چیز اس سے لے لیتا، چاہے اس کی قیمت زیادہ ہوتی یا کم ہوتی، گویا "بیع الحصاۃ" بھی بیع الغرر کی ایک قسم تھی۔(۲)

"غرر" کی حقیقت:

"غرر" کے لفظی معنی ہیں "غیر یقینی حالت" بعض مرتبہ اس کا ترجمہ "دھوکہ" سے بھی کر دیا جاتا ہے، لیکن یہ معنی اتنا زیادہ صحیح نہیں، اصل میں "غرر" ایک اصطلاح ہے، اور فقہ کے بے شمار مسائل اس پر مبنی ہیں، چنانچہ جتنے مسائل "غرر" کے اندر داخل کیے گئے ہیں ان کے استقصاء سے معلوم ہوتا ہے کہ جس عقد کے اندر تین

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، رقم: ۱۵۱۳، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في بيع الغرر، رقم: ۳۳۷۶.

(۲) جامع الأصول لابن الأثير، كتاب البيع، الباب الثالث في ما لا يجوز فعله في البيع، الفصل الرابع في النهي عن بيع الغرر ۱/ ۵۲۷، ونصه: «وهو أن يقول: بعتك من السلع ما تقع عليه حصاتك إذا رميتَ... وكلّها غرز لما فيها من الجهالة».

باتوں میں سے ایک بات پائی جائے گی اس میں "غرر" کا تحقق ہوجائے گا۔(۱)

"غرر" کے تحقق کی تین صورتیں:

۱) مبیع یا ثمن مجہول ہو، یعنی بیع کے اندر یہ معلوم نہ ہو کہ کس چیز کی بیع ہورہی ہے؟ جیسے "بيع الحصاة" کے اندر آپ نے دیکھا کہ اس میں یہی صورت ہوتی ہے، اس لیے کہ یہ نہیں معلوم کہ کنکری کس چیز کو لگے گی، لہٰذا اس میں مبیع مجہول ہے، یا ثمن اور قیمت معلوم نہ ہو کہ اس چیز کی کیا قیمت ہوگی؟ یہ بھی "غرر" کے اندر داخل ہے۔

۲) "غرر" کی دوسری صورت یہ ہے کہ "مبيع غير مقدور التسليم" ہو، یعنی بائع جس چیز کو فروخت کررہا ہے، وہ اس کو بالفعل مشتری کے حوالے کرنے پر قادر نہیں، جیسا کہ آپ نے "بيع حبل الحبلة" کے اندر دیکھا کہ حمل کے حمل کی بیع ہورہی ہے اور بائع اس بات پر قادر نہیں ہے کہ وہ مبیع فی الفور مشتری کے حوالے کردے، یا مثلاً پانی کے اندر مچھلی کی بیع کرنا، چونکہ بائع اس کو مشتری کے حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے، اس لیے یہ بیع جائز نہیں، البتہ یہ عدم جواز اس وقت ہے جب وہ پانی غیر مملوک ہو، لیکن اگر پانی بائع کا مملوک ہے، مثلاً: وہ مچھلی اس کی ذاتی ملکیت کے حوض میں ہے اور ان کو پکڑنا بآسانی ممکن ہے، تو چونکہ اس صورت میں بائع مشتری کو مچھلی حوالے کرنے پر قادر ہے، اس لیے اس صورت میں یہ بیع جائز ہے،(۲) یا فضا میں اڑتے ہوئے پرندے کی بیع کرنا، یہ بھی "غير مقدور التسليم" ہونے کی وجہ سے جائز نہیں۔

۳) غرر کی تیسری صورت ہے "تعليق التمليك على الخطر" یعنی تملیک کو کسی ایسے واقعے کے

---

(۱) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، تحت الرقم: ۱۵۱۲، ونصه: «وأما النهي عن بيع الغرر فهو أصل عظيم من أصول كتاب البيوع، ولهذا قدمه مسلم ويدخل فيه مسائل كثيرة غير منحصرة كبيع الآبق والمعدوم والمجهول وما لا يقدر على تسليمه وما لم يتم ملك البائع عليه إلخ».

(۲) الهندية، كتاب البيوع، الفصل الرابع في بيع الحيوانات ۳/۱۱۳، ونصه: «بيع السمك في البحر أو البئر لا يجوز فإن كانت له حظيرة فدخلها السمك فإما أن يكون أعدها لذلك أو لا فإن كان أعدها لذلك فما دخلها ملكه وليس لأحد أن يأخذه ثم إن كان يؤخذ بغير حيلة اصطياد جاز بيعه وإن لم يكن يؤخذ إلا بحيلة لا يجوز بيعه».

ساتھ معلق کرنا جس کے وجود میں آنے اور نہ آنے دونوں کا احتمال ہو، مثلاً: بائع مشتری سے یہ کہے کہ تم مجھے ثمن ابھی دے دو، اگر فلاں واقعہ پیش آ گیا تو میں مبیع تمہارے حوالے کردوں گا، چونکہ اس صورت میں مبیع کی سپردگی کو ایک ایسے واقعے کے ساتھ معلق کر دیا جس کے پیش آنے اور نہ آنے دونوں کا احتمال ہے، اس لیے یہ معاملہ درست نہیں،(۱) اس کو "تعليق التمليك على الخطر" کہا جاتا ہے، اور اس کو "قمار" بھی کہا جاتا ہے، اس لیے کہ "قمار" میں بھی ایک طرف سے پیسوں کی ادائیگی یقینی ہوتی ہے، جبکہ دوسری طرف سے اس کا عوض یقینی نہیں ہوتا، بلکہ محتمل ہوتا ہے، اس لیے "قمار" بھی غرر میں داخل ہے۔(۲)

انشورنس کے اندر بھی غرر ہے:

آج کل کے بہت سارے عقود اس غرر کے اندر داخل ہیں، مثلاً: بیمہ جسے انگریزی میں "انشورنس" (Insurance) اور عربی میں "تأمین" کہا جاتا ہے، اس کے اندر بھی غرر ہے، اس بیمہ کی تین قسمیں ہیں:

۱. زندگی کا بیمہ
۲. اشیاء اور سامان کا بیمہ
۳. مسؤلیات کا بیمہ

زندگی کا بیمہ (Life Insurance):

زندگی کا بیمہ یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص اپنی زندگی کا بیمہ کرانا چاہتا ہے تو وہ بیمہ کرانے کے لیے بیمہ کمپنی کے پاس جاتا ہے، بیمہ کمپنی اس کے ساتھ یہ معاملہ کرتی ہے کہ تم ہمیں دس سال تک مثلاً: ماہانہ ایک ہزار روپے بطور قسط یعنی پریمیم (Premium) ادا کرتے رہو، اگر اس دس سال کے عرصے میں تمہارا انتقال ہو گیا تو ہم

---

(۱) تكملة فتح الملهم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، ۱/ ۳۲۰، تحت الرقم: ۳۷۸۱، ونصه: «والجامع الذي يجمع هذه البيوع كلها إما جهالة المبيع أو عدم قدرة البائع على تسليمه أو كون المبيع على خطر إلخ».

(۲) البناية، كتاب البيوع، باب البيع بإلقاء الحجر إلخ ۸/ ۱۵۸، ونصه: «ولأن في كل واحد من هذه البيوع تعليقا أي: تعليق التمليك بالخطر... قالت الشراح: وفيه معنى القمار؛ لأن التمليك لا يحتمل التعليق لإفضائه إلى معنى القمار».

تمہارے ورثاء کو دس لاکھ روپے ادا کریں گے، اور اگر اس عرصے میں تمہارا انتقال نہ ہوا، تو اس صورت میں بعض کمپنیاں تو یہ کہتی ہیں کہ ہم تمہاری جمع شدہ رقم کے ساتھ سود ملا کر تمہیں واپس کر دیں گے، اور بعض کمپنیاں اس مدت کے گزرنے کے بعد کوئی رقم واپس نہیں کرتیں، جس کے نتیجے میں اصل رقم بھی ڈوب جاتی ہے، اس کو "بیمۂ زندگی" (Life Insurance) کہتے ہیں، اس میں آپ نے دیکھا کہ ایک فریق کی طرف سے رقم کی ادائیگی یقینی ہے، یعنی وہ شخص جس نے کمپنی سے بیمہ کرایا ہے اس کو تو ہر حال میں اپنی قسط ہر ماہ جمع کرانی ضروری ہے، اور دوسری طرف "بیمہ کمپنی" کی طرف سے ورثاء کو دس لاکھ روپے ملنا محتمل ہے، اس لیے کہ اگر اس عرصے کے اندر انتقال ہو گیا، تو ملیں گے، ورنہ نہیں ملے گے، تو چونکہ اس میں "غرر" پایا جا رہا ہے، اس لیے یہ معاملہ ناجائز ہے۔

اشیاء اور سامان کا بیمہ (Goods Insurance):

بیمہ کی دوسری قسم ہے "اشیاء اور سامان کا بیمہ" مثلاً: کسی شخص نے اپنے مکان، یا اپنی دکان یا اپنی گاڑی کا بیمہ کرایا، اب بیمہ کمپنی اس سے یہ کہتی ہے کہ تم ماہانہ اتنی رقم بطور قسط (Premium) ادا کرتے رہو، اگر تمہارے مکان، یا دکان، یا گاڑی کو کوئی نقصان ہو گیا تو اس نقصان کی تلافی ہم کریں گے، یا مثلاً: آپ پانی کے جہاز پر سامانِ تجارت دوسرے ملک بھیج رہے ہیں، لیکن خطرہ ہے کہ کہیں راستے میں یہ جہاز ڈوب نہ جائے، اس لیے آپ بیمہ کمپنی کے پاس جا کر اس کا بیمہ کرا لیتے ہیں تو بیمہ کمپنی آپ سے یہ کہتی ہے کہ تم اتنا پریمیم ادا کر دو، اگر جہاز ڈوب گیا تو تمہارا جتنا نقصان ہوگا اس کی تلافی ہم کریں گے، اور اگر صحیح سالم سامان پہنچ گیا تو وہ رقم جو تم نے ادا کی ہے وہ ضبط ہو جائے گی، یا مثلاً: گودام کے اندر آپ نے روئی خرید کر رکھی، لیکن خطرہ ہے کہ کہیں آگ نہ لگ جائے، اس لیے آپ نے بیمہ کرا لیا، اور بیمہ کمپنی نے آپ سے رقم کا مطالبہ کیا، اور نقصان ہونے کی صورت میں تلافی کا وعدہ کر لیا، اس کو "اشیاء کا بیمہ" (Goods Insurance) کہا جاتا ہے، چونکہ ان تمام صورتوں میں جو شخص بیمہ کرا رہا ہے اس کی طرف سے قسط کی ادائیگی یقینی ہے، لیکن بیمہ کمپنی کی طرف سے رقم کی ادائیگی نقصان اور حادثے پر موقوف ہے، لہٰذا ایک طرف سے ادائیگی یقینی اور دوسری طرف سے ادائیگی محتمل ہے، اس لیے اس میں بھی "غرر" پایا جا رہا ہے، جس کی وجہ سے یہ معاملہ بھی ناجائز اور حرام ہے۔

مسؤلیت کا بیمہ(Third Party Insurance):

بیمہ کی تیسری قسم ہے"مسؤلیت کا بیمہ" جس کو آج کل"تھرڈ پارٹی انشورنس"(Third Party Insurance)"فریقِ ثالث کا بیمہ" کہا جاتا ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جو شخص بیمہ کراتا ہے وہ جا کر بیمہ کمپنی سے کہتا ہے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ کسی وقت مجھ سے کوئی ایسا فعل سرزد ہو جائے جس کے نتیجے میں تیسرے فریق کا مدیون ہو جاؤں، لہٰذا اگر کسی وقت ایسا ہو تو تم فریق ثالث کو وہ دین ادا کرنا، چنانچہ بیمہ کمپنی اس کو منظور کر لیتی ہے، اور اس شخص پر ہر ماہ ایک مقررہ رقم بطور پریمیم ادا کرنا لازم کر دیتی ہے، مثلاً: آج کل قانوناً گاڑی چلانے کے لیے"تھرڈ پارٹی انشورنس" کرنا لازم اور ضروری ہے، کوئی شخص اپنی گاڑی اس وقت تک سڑک پر نہیں چلا سکتا جب تک وہ"تھرڈ پارٹی انشورنس" نہ کرا لے، اس میں گاڑی کا مالک بیمہ کمپنی سے یہ کہتا ہے کہ اگر گاڑی چلانے کے دوران کوئی حادثہ ہو جائے، اور اس حادثے کے نتیجے میں کسی انسان کی جان یا مال کو نقصان پہنچ جائے جس پر وہ میرے خلاف ہرجانے کا دعویٰ کرے تو ایسی صورت میں اس تیسرے آدمی کو بیمہ کمپنی پیسے ادا کرے گی، اس صورت میں بیمہ کرانے والے پر جو"مسؤلیت" آتی ہے، وہ اس"مسؤلیت" کو بیمہ کمپنی کی طرف منتقل کر دیتا ہے، اس لیے اس کو"مسؤلیت" کا بیمہ کہا جاتا ہے، چونکہ اس صورت میں بیمہ کرانے والے کی طرف سے رقم کی ادائیگی یقینی ہے، لیکن بیمہ کمپنی کی طرف سے تھرڈ پارٹی کو ادائیگی یقینی نہیں، بلکہ محتمل ہے کہ اگر حادثہ پیش آنے کی صورت میں نقصان ہوا تو ادائیگی کرے گی، ورنہ نہیں، اس لیے اس میں"غرر" پائے جانے کی وجہ سے یہ معاملہ بھی ناجائز ہے۔(۱)

"امداد باہمی" (Mutual Insurance) کی صورت جائز ہے:

البتہ یہ" بیمہ" اس وقت ناجائز ہے جب یہ"عقدِ معاوضة" کی شکل اختیار کر لے، لیکن بیمہ کی ایک صورت وہ ہوتی ہے جس میں"عقدِ معاوضة" کی شکل نہیں ہوتی، بلکہ"امداد باہمی" کی صورت ہوتی ہے،

---

(۱) رد المحتار، كتاب الجهاد، باب المستأمن، مطلب مهم في مايفعله التجار من دفع ما يسمى سوكرة إلخ ۴/ ۱۷۰، أيضا: عقود التأمين حقيقتها وحكمها ص: ۷۱، نیز دیکھیے: فتاوی رحیمیہ، مفتی عبد الرحیم لاجپوری، عنوان: بیمہ سے متعلق تفصیلی احکام ۹/ ۲۷۲..

اس کا طریقۂ کار یہ ہوتا ہے کہ مثلاً: دس تاجر کپڑے کی تجارت کرتے ہیں، انھوں نے آپس میں مل کر ایک فنڈ قائم کرلیا، اور طے کرلیا کہ ہم میں سے ہر شخص ہر ماہ اس فنڈ میں اتنی رقم جمع کرائے گا، اگر سال کے دوران ہم میں سے کسی کو اس کے کاروبار میں نقصان ہوجائے گا تو اس کی امداد اس فنڈ سے کریں گے، اور سال کے آخر میں حساب کرلیں گے کہ اس فنڈ سے کس شخص کو کتنی رقم دی گئی اور کتنی رقم اس سے وصول ہوئی، اگر کسی شخص کو جو رقم دی گئی ہے وہ اس کے دیئے ہوئے چندے سے کم ہوگی تو سال کے آخر میں اس کی بچی ہوئی رقم اس کو واپس کردی جائے گی، اور اگر دی ہوئی رقم اس کے چندہ سے زائد ہوگی تو پھر زائد رقم اس سے وصول کرلی جائے گی، یہ امداد باہمی کا ایک طریقہ ہے، جس کو عربی میں "التأمين التعاوني" اور انگریزی میں "میچوول انشورنس" (Mutual Insurance) کہا جاتا ہے، چونکہ یہ کوئی تجارت یا عقد معاوضہ نہیں ہے، بلکہ امداد باہمی کا ایک طریقہ ہے، اور اس میں ناجائز ہونے کا کوئی پہلو نہیں ہے، اس لیے شرعاً یہ جائز ہے۔ (۱)

"التأمين التعاوني" کی رقم پر زکوٰۃ:

التامین التعاونی کی صورت میں اس جمع شدہ رقم پر زکوٰۃ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ان شرکاء نے جو رقم جمع کرائی ہے اسے وقف نہیں کیا بلکہ ہر ایک کی رقم اس کی ملکیت میں باقی ہے تو پھر ہر ایک پر اپنی مجموعی رقم کی زکواۃ واجب ہوگی، اور سال کے آخر میں کمی بیشی کا حساب کرکے رقم واپس یا مزید وصول کرلی جائے گی۔

لیکن اگر سب نے یہ رقم وقف کردی ہے تو اس صورت میں اس رقم پر زکواۃ واجب نہیں ہوگی اور سال کے آخر میں اگر رقم بچ گئی ہے تو وہ بھی واپس نہیں کی جائے گی، بلکہ اب بقیہ رقم کو کاروبار میں لگا کر ہر ایک کو اس کی رقم کے تناسب سے نفع دیا جاسکتا ہے۔ (واللہ أعلم)

بیمۂ زندگی جائز ہونا چاہیے:

بیمۂ زندگی پر ایک اشکال یہ ہے کہ زندگی کے بیمہ میں رقم کا واپس ملنا یقینی ہے، محتمل نہیں، اس لیے کہ اگر

---

(۱) الفقه الإسلامي وأدلته، الفصل العاشر الكفالة ۶/ ۴۱۸۴، ونصه: « أما التأمين التعاوني بين فئة من الناس، فهو جائز شرعاً؛ لأنه عقد من عقود التبرعات... ويجوز التأمين الاجتماعي والتأمين التعاوني لقيامه على التبرع، والتعاون على البر والخير والإحسان المحض من غير معاوضة»، نیز دیکھیے: فتاوی عثمانی، مفتی محمد تقی عثمانی، کتاب الربا والقمار والتأمین، عنوان: مروجہ انشورنس کا متبادل ۳/ ۳۱۴.

اس مدت کے دوران اس شخص کا انتقال ہو گیا جو مدت کمپنی نے مقرر کی تھی تو اس صورت میں مثلاً: دس لاکھ روپے واپس ملیں گے، اور اگر اس مدت کے دوران اس کا انتقال نہ ہوا تو اس کی اصل رقم اس کو واپس مل جائے گی، لہٰذا رقم کا واپس ملنا جب یقینی ہے تو پھر اس کو "قمار" اور "غرر" کیسے کہیں گے؟ اور ناجائز ہونے کی کیا وجہ ہے؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اتنی بات تو درست ہے کہ رقم کا واپس ملنا یقینی ہے، لیکن یہ معلوم نہیں کہ کتنی رقم واپس ملے گی، ہوسکتا ہے کہ جتنی رقم جمع کرائی تھی اتنی ہی واپس مل جائے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دس لاکھ مل جائیں، لہٰذا "غرر" تو پھر بھی پایا گیا؛ کیونکہ اگر عوضین میں سے کسی ایک کی بھی مقدار مجہول ہو تو "غرر" کا تحقق ہو جاتا ہے۔

اور اس کے ناجائز ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جس صورت میں اصل رقم واپس ملے گی، اس صورت میں اس اصل رقم کے ساتھ سود بھی ملے گا، اس لیے یہ ناجائز ہے، اور بعض کمپنیاں زندگی کے بیمہ میں مقررہ مدت کے گزرنے کے بعد انتقال ہونے کی صورت میں اصل رقم واپس نہیں کرتیں، اس صورت میں یہ "قمار" کے اندر داخل ہے۔

اگر قانوناً بیمہ کرانا ضروری ہو تو؟

جیسا کہ میں نے بتایا کہ بعض مواقع پر تھرڈ پارٹی انشورنس کرانا قانوناً ضروری ہوتا ہے، مثلاً: سڑک پر گاڑی چلانے والے کے لیے تھرڈ پارٹی انشورنس کرانا قانوناً ضروری ہے، تو چونکہ گاڑی چلانا ہر شخص کا حق ہے، تو اب قانونی مجبوری کے تحت یہ بیمہ کرانے کی گنجائش ہے، لیکن اگر بالفرض کوئی حادثہ پیش آ گیا جس کے نتیجے میں کسی کا نقصان ہو گیا تو اس وقت انشورنس کمپنی سے صرف اتنی رقم وصول کرنا جائز ہے جتنی رقم اس نے بطور پریمیم ادا کی ہے، اس سے زائد رقم وصول کرنا جائز نہیں۔ (۱)

---

(۱) واجبات العمال وحقوقهم في الشريعة الإسلامية لسمير محمد جمعة، المبحث الخامس: حق العامل في التأمين والتعويض ۱/ ۱۵۹، ونصه: «وإن اضطر العامل لقبول التامين التجاري نظراً لأنه ملزم به في كثير من المنشآت فلا بأس في ذلك، وفي حال استحقاق العامل مبلغاً من التامين بدلاً من إصابة أو علاج فليأخذ ما يساوي الذي دفعه من أقساط».

باب ما جاء في النهي عن بيعتين في بيعة

(۱۲۳۱) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «نَهٰى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ».(۱)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع میں دو بیع کرنے سے منع فرمایا۔

اس حدیث کا کیا مطلب ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مطلب ہے ایک عقد کے اندر دوسرے عقد کی شرط لگالینا، مثلاً: یہ کہنا کہ میں یہ بیع اس شرط کے ساتھ کرتا ہوں کہ تم میرے ساتھ فلاں معاملہ کرو گے، یا مثلاً: یہ کہے کہ:

﴿أَبِيْعُكَ دَارِيْ هٰذِه بِكَذَا بِشَرْطِ أَنْ تَبِيْعَنِيْ غُلَامَكَ بِكَذَا﴾

یعنی میں اپنا یہ مکان تمہیں اتنے میں فروخت کرتا ہوں اس شرط پر کہ تم اپنا غلام مجھے اتنے میں فروخت کردو۔

اس میں چونکہ گھر کی بیع کو غلام کی بیع کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے اس لیے یہ "بيعتين في بيعة" میں داخل ہے،(۲) اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے، اس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں عقد کے ساتھ ایک ایسی شرط لگادی گئی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو وہ عقد کو فاسد کردیتی ہے۔(۳)

---

(۱) أخرجه النسائي، كتاب البيوع، باب البيعتين في بيعة، رقم: ۴۶۳۲، وأخرجه البيهقي في الكبرى، كتاب البيوع، باب النهي عن بيعتين في بيعة، رقم: ۱۰۸۷۸.

(۲) شرح مختصر الطحاوي للجصاص، كتاب البيوع، باب المصراة وغيرها ۹۹/۳، ونصه: «قال: (ومن باع عبده من رجل بثمن على أن يبيعه الآخر عبدا بثمن ذكراه لم يجز البيع في واحد من بيعتي العبدين المذكورين)، وذلك "لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة».

(۳) الهداية للمرغيناني، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد ۴۸/۳، ونصه: «وكل شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لأحد المتعاقدين أو للمعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق يفسده».

متردد ثمن کے ساتھ عقد درست نہیں:

دوسرے بعض فقہاء نے "بيعتين في بيعة" کی یہ تفسیر کی ہے کہ عقد تو ایک ہی ہو، لیکن اس عقد کے اندر ثمن متردد ہو، مثلاً: کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ اگر یہ کتاب تم نقد خریدتے ہو تو دس روپے میں فروخت کرتا ہوں، اور اگر ادھار خریدتے ہو تو پندرہ روپے میں فروخت کرتا ہوں، مشتری نے کہا کہ قبول کرتا ہوں، اور اس کی تعیین نہیں ہوئی کہ اس نے نقد خریدی یا ادھار خریدی، تو چونکہ اس صورت میں ثمن متردد ہو گیا، اس لیے یہ بیع درست نہیں، البتہ اگر اسی مجلس میں مشتری یہ کہہ دے کہ میں نقد خریدتا ہوں یا میں ادھار خریدتا ہوں تو اس صورت میں چونکہ ثمن متردد نہ رہا، بلکہ متعین ہو گیا، اس لیے یہ بیع درست ہو جائے گی۔ (۱)

ادھار بیع میں قیمت کا اضافہ درست ہے:

بعض لوگ کا یہ خیال ہے کہ جو چیز نقد دس روپے میں فروخت ہو رہی ہو اس کو ادھار پندرہ روپے میں فروخت کرنا سود ہے، اس لیے کہ قیمت میں پانچ روپے کا جو اضافہ ہو رہا ہے وہ مدت کے مقابلے میں ہو رہا ہے، یہ خیال درست نہیں، ائمۂ اربعہ میں سے کسی نے اس کو سود قرار نہیں دیا، (۲) وجہ یہ ہے کہ سود اس وقت ہوتا ہے جب معاملے میں دونوں طرف نقود ہوں، روپے ہوں، لیکن اگر اس معاملے میں ایک طرف نقد ہے اور دوسری طرف عین ہے، سامان ہے، تو اس میں سود نہیں ہوگا۔

اور جس طرح مبیع کی قیمت مختلف اوقات اور مختلف حالات میں بدلتی رہتی ہے، اسی طرح اگر ادھار کی وجہ

---

(۱) شرح السنة للبغوي، كتاب البيوع، باب النهي عن بيعتين في بيعة، تحت الرقم: ۲۱۱۱، ونصه: «وفسروا البيعتين في بيعة على وجهين، أحدهما: أن يقول بعتك هذا الثوب بعشرة نقدا، أو بعشرين نسيئة إلى شهر، فهو فاسد عند أكثر أهل العلم، لأنه لا يدرى أيهما الثمن، وجهالة الثمن تمنع صحة العقد... أما إذا باتّه على أحد الأمرين في المجلس، فهو صحيح به لا خلاف فيه، وما سوى ذلك لغو».

(۲) نيل الأوطار للشوكاني، كتاب البيوع، باب بيعتين في بيعة، تحت الرقم: ۲۱۸۰، ونصه: «يحرم بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النساء، وقد ذهب إلى ذلك زين العابدين علي بن الحسين والناصر والمنصور بالله والهادوية والإمام يحيى، وقالت الشافعية والحنفية وزيد بن علي والمؤيد بالله والجمهور: إنه يجوز لعموم الأدلة القاضية بجوازه وهو الظاهر».

سے مبیع کی قیمت میں اضافہ ہوجائے تو شرعاً اس میں کوئی ممانعت نہیں،(۱) کیونکہ قیمت تو عین شئ کی ہے، البتہ جب اس کی قیمت ایک مرتبہ بیع کے وقت متعین ہوگئی تو اب بعد میں اس قیمت میں کمی بیشی نہیں ہوگی۔

باریک فرق:

اس مسئلے میں اور سودی معاملہ میں بہت باریک فرق ہے، دیکھیے! ایک صورت تو یہ ہے کہ بائع مشتری سے یہ کہے کہ یہ کتاب میں تم کو پچاس روپے میں فروخت کرتا ہوں، لیکن اگر تم یہ پچاس روپے ایک ماہ بعد مجھے دو گے تو تمہیں اس وقت دو روپے مزید دینے ہوں گے، یہ معاملہ سودی ہے کیونکہ قیمت تو پچاس روپے متعین کردی، اور اب دو روپے جو زائد لے رہا ہے وہ سود ہے، اس لیے کہ وہ پچاس روپے مشتری کے ذمہ دین ہو گئے تھے، اب اس دین کے مؤخر کرنے کے عوض میں دو روپے سود لیا جارہا ہے، اس لیے یہ معاملہ ناجائز ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ بائع یہ کہے کہ ایک ماہ بعد ادائیگی کی صورت میں اس کی قیمت ہی باون روپے ہے، یہ معاملہ جائز ہے، اس لیے کہ اس صورت میں باون روپے پورے کے پورے کتاب کی طرف منسوب ہورہے ہیں، اور کتاب کا عوض بن رہے ہیں، جبکہ پہلی صورت میں کتاب کی قیمت تو پچاس روپے متعین ہوگئی، لیکن تاخیر دین کی وجہ سے دو روپے کا اضافہ وصول کررہا ہے جو کہ سود ہے۔

قیمت میں اضافہ کرنا جائز نہیں ہے:

البتہ یہ یاد رہے کہ جب کتاب کی قیمت ایک مرتبہ باون روپے متعین ہوگئی تو اب اس میں کمی بیشی نہیں ہوگی، چنانچہ اگر مشتری نے ایک ماہ بعد قیمت ادا نہیں کی اور دو ماہ گزر گئے یا تین ماہ گزر گئے تو اس صورت میں کتاب کی قیمت میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا، اس کے برعکس سود والی صورت میں جب بائع نے یہ کہا کہ اس کتاب کی اصل قیمت تو پچاس روپے ہے، لیکن ایک ماہ بعد دو روپے سود کے ملا کر باون روپے وصول کروں گا، پھر جب وہ مشتری ایک ماہ کے بعد باون (۵۲) روپے نہیں دے گا تو سود میں دو روپے کا اور اضافہ ہوکر چون (۵۴) روپے ادا کرنے ہوں گے، اور اگر دو ماہ بعد بھی ادا نہیں کیے تو پھر دو روپے سود کے اور شامل ہوکر

---

(۱) تبيين الحقائق للزيلعي، كتاب البيوع، باب التولية ۴/۷۳، ونصه: «لأن الأجل معنى يزاد في الثمن لأجله فكان فيه شبهة الاعتياض عن الأجل».

چھپن (۵۶) روپے ادا کرنے ہوں گے، یہ سودی معاملہ ہے، جونا جائز اور حرام ہے۔ (۱)

قسطوں میں زیادہ قیمت پر فروخت کرنا جائز ہے:

آپ نے دیکھا ہوگا کہ جو دکاندار قسطوں میں اشیاء فروخت کرتے ہیں، وہ عام بازاری قیمت سے زیادہ قیمت پر فروخت کرتے ہیں، مثلاً: ایک موٹر سائیکل کی قیمت عام بازار میں تیس ہزار (۳۰۰۰۰) روپے ہے، لیکن قسطوں پر فروخت کرنے والے پینتیس ہزار (۳۵۰۰۰) روپے اس کی قیمت لگائیں گے، اب اگر اس کی قیمت طے ہوجائے اور قسطیں متعین ہوجائیں کہ کتنی قسطوں میں اس کی ادائیگی کی جائے گی تو یہ صورت جائز ہے، البتہ اگر خریدار نے کوئی قسط وقت پر ادا نہ کی تو اس کی وجہ سے قیمت میں اضافہ نہیں ہوگا، اس لیے کہ جب ایک مرتبہ قیمت متعین ہوگئی تو اس میں اضافہ کرنا بعد میں جائز نہیں ہے۔ (۲)

---

(۱) بحوث في قضايا فقهية معاصرة لشيخ الإسلام مفتي محمد تقي العثماني، أحكام البيع بالتقسيط ۱/ ۱۱، ۱۲.

(۲) نفس المصدر.

باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك

(۱۲۳۲)عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ قَالَ: سألتُ[۱] رَسُولَ الله صَلَّى الله عليه وسلم فَقُلْتُ: يَأْتِينِي الرَّجُلُ يَسْأَلُنِي مِنَ البَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدِي، أَبْتَاعُ لَهُ مِنَ السُّوقِ، ثُمَّ أَبِيعُهُ؟ قَالَ: «لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ».[۲]

حکیم بن حزامؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ بعض اوقات میرے پاس کوئی شخص آتا ہے، اور مجھ سے ایسی چیز کی بیع کا سوال کرتا ہے جو میرے پاس نہیں ہوتی، تو میں ایسا کرتا ہوں کہ پہلے وہ چیز بازار سے خریدتا ہوں اور پھر اس کو فروخت کر دیتا ہوں۔

ان صحابی کے سوال کا منشا یہ تھا کہ اگر چہ اس وقت وہ چیز میرے پاس موجود نہیں، لیکن بازار سے خرید کر اس کو دے دوں گا تو خریدنے سے پہلے اس سے بیع کا معاملہ کرنا میرے لیے جائز ہے یا نہیں؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: جو چیز تمہارے پاس موجود نہیں ہے اس کو فروخت مت کرو، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو چیز انسان کی ملکیت میں نہ ہو اس کو فروخت کرنا اس کے لیے جائز نہیں۔[۳]

---

(۱) شیخ احمد شاکر کے محقق نسخہ، مطبوع مصطفی البابی الحلبی مصر میں: "أتيت رسول الله ﷺ" کے الفاظ ہیں۔

(۲) أخرجه النسائي، كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع، رقم: ۴۶۱۳، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ماليس عنده، رقم: ۳۵۰۳.

(۳) المفاتيح في شرح المصابيح، كتاب البيوع، باب المنهي عنها من البيوع، تحت الرقم: ۲۱۰۱، ونصه: «قوله: يأتيني الرجل، فيريد مني البيعَ ليس عندي فأبتاع له من السوق، هذا الكلام يحتمل أمرين: أحدهما: أن يشتري له من أحد متاعا فيكون دلالا، والثاني: أن يبيع متاعا من الطالب قبل أن يكون ذلك المتاع ملكه، ثم يشتري ذلك المتاع من السوق ويدفع إلى المشتري، فإن كان يشتري للطالب من السوق بالدلالة، مثل أن يقول لزيد مثلا: بع متاعك الفلاني من عمرو، فقال: بعت بكذا دينار، أو قال عمرو: اشتريته؛ صح البيع. وإن باع من نفسه متاعا معينا من الطالب قبل أن يتملك ذلك المتاع، مثل أن يأخذ متاعا من السوق قبل أن يشتريه، ثم يبيع ذلك المتاع من طالب، فلما جرى بينه وبين الطالب الإيجاب والقبول يجيء إلى مالك ذلك المتاع ويشتريه منه، ثم يدفعه إلى المشتري، فهذا البيع باطل؛ لأنه باع ماليس في ملكه وقت البيع».

غیر مملوک چیز فروخت کرنے میں خرابی:

آج کل بازاروں میں جو سٹہ چلتا ہے، اس میں یہی ہوتا ہے کہ آدمی کے پاس سامان موجود نہیں، لیکن اس امید پر آگے فروخت کر دیتا ہے کہ جب دینے کا وقت آئے گا اس وقت بازار سے خرید کر دے دوں گا، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا، اب بظاہر تو اس میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی، اس لیے کہ جو چیز وہ فروخت کر رہا ہے، وہ اگر چہ اس کے پاس اس وقت موجود نہیں، لیکن سامنے والی دکان میں موجود ہے، ابھی دو منٹ کے اندر وہاں سے لا کر اس کو دے دے گا، لیکن اس کے باوجود حکم یہ ہے کہ ابھی فروخت مت کرو بلکہ تم وہاں سے وہ چیز خرید لو، اور جب وہ چیز تمہاری ملکیت میں آجائے تو اس کے بعد آگے فروخت کرو۔ (۱)

اگر چہ بظاہر غیر مملوک چیز کی فروخت کرنے میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی، لیکن سوال اصول کا ہے، اس لیے کہ اگر ایک مرتبہ یہ اجازت دے دی جاتی کہ انسان ایک غیر مملوک چیز فروخت کر سکتا ہے تو اس سے سٹے کا دروازہ چوپٹ کھل جاتا؛ کیونکہ سٹے کے اندر یہی ہوتا ہے کہ ایک انسان کے ہاتھ میں اور اس کی ملکیت میں ایک پیسے کا بھی مال نہیں ہے، لیکن وہ کروڑوں روپے کا کاروبار کرتا ہے، اس کا تماشہ دیکھنا ہو تو کراچی اسٹاک ایکسچینج (Stock Exchange) میں جا کر دیکھ لیں، وہاں پر لوگوں کے پاس چھوٹے چھوٹے کیبن ہیں، اور اس کے اندر ٹیلیفون رکھا ہے اور کچھ نہیں، وہ صرف ٹیلیفون پر کروڑوں روپے کا کاروبار کرتے ہیں اور لین دین کرتے ہیں۔

سٹہ کیا ہوتا ہے؟

سٹے کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ مثلاً: زید نے یہ حساب لگایا کہ آج بانوار میں گندم کی قیمت ایک روپیہ پچاس پیسے فی کلو ہے، اور آج کل اس کی قیمت گھٹ رہی ہے، تو چند روز کے بعد اس کی قیمت ایک روپیہ پچیس پیسے فی کلو ہو جائے گی، لیکن پھر ایک ماہ بعد اس کی قیمت دوبارہ بڑھے گی اور ایک روپیہ ستر پیسے تک پہنچ جائے گی،

---

(۱) الدر مع الرد، كتاب البيوع، مطلب في بيع المغيب في الأرض ۵/ ۵۸، ونصه: «بيع ما ليس في ملكه لبطلان بيع المعدوم، قال ابن عابدين: (قوله لبطلان بيع المعدوم) إذ من شرط المعقود عليه أن يكون موجودا مالا متقوما مملوكا في نفسه، وأن يكون ملك البائع فيما يبيعه لنفسه وأن يكون مقدور التسليم».

تو زید نے یہ سوچا کہ اس وقت میں گندم فروخت کردوں اور جب قیمت کم ہوگی اس وقت دوبارہ خریدلوں گا، چنانچہ اس نے خالد سے کہا کہ میں دس من گندم ایک روپیہ پچاس پیسے فی کلو کے حساب سے آج فروخت کرتا ہوں، اور حقیقت میں اس کے پاس کچھ بھی نہیں تھا، چنانچہ بیع ہوگئی، دوسری طرف خالد نے حساب لگایا کہ میں یہ گندم ایک روپیہ باون پیسے فی کلو فروخت کردوں تو مجھے اتنا نفع ہوجائے گا، چنانچہ خالد نے عابد کو دس من گندم ایک روپیہ باون پیسے فی کلو کے حساب سے فروخت کردیا، پھر عابد نے اپنا حساب لگا کر آگے زاہد کو ایک روپیہ چون پیسے فی کلو کے حساب سے فروخت کردیا، اس طرح یہ چار پانچ سودے ہوگئے، جب ادائیگی کا وقت آیا تو انہوں نے مل کر مشورہ کیا کہ اب کون جا کر دس من گندم بازار سے لاکر دوسرے کے حوالے کرے، ہم آپس میں یہ حساب کر لیتے ہیں کہ اس خرید وفروخت کے نتیجے میں کس کا کتنا فائدہ ہوا، اور کتنا نقصان ہوا؟ اور پھر آپس میں پیسوں کا لین دین کر لیتے ہیں، جس کو آج کل "ڈیفرنس برابر کرنا" کہتے ہیں یعنی فرق برابر کر لیتے ہیں، مثلاً: خالد اور عابد کے معاملہ میں دو پیسے فی کلو کا جو فرق تھا اس کا لین دین کر لیا باقی کچھ نہیں کیا، نہ گندم لیا اور نہ دیا، اس کو سٹہ کہا جاتا ہے۔ (۱)

اس باب کی دوسری حدیث:

(۱۲۳٤) عن عَبْد الله بْن عَمْرٍو أنَّ رَسُولَ الله صَلَّى الله عليه وسلم قَالَ: «لَا يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ، وَلَا شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ، وَلَا رِبْحُ مَا لَمْ يُضْمَنْ، وَلَا بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ». (۲)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چار حکم بیان فرمائے:

پہلا حکم یہ بیان فرمایا کہ:

﴿لَا يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ﴾

یعنی قرضہ اور بیع ایک ساتھ کرنا حلال نہیں۔

اس کے متعدد معانی بیان کئے گئے، ایک معنی تو اس کے یہ ہیں کہ کوئی شخص بیع کے اندر قرض کی شرط

---

(۱) جواہر الفقہ، مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ، عنوان: احکام القمار ۴/۵۶۶۔

(۲) أخرجه النسائي، كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع، رقم: ۴۶۱۱، وأخرجه أبو داود، كتاب الإجارة، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، رقم: ۳۵۰۴.

لگا دے، مثلا: یہ کہے کہ میں تم سے فلاں چیز خریدتا ہوں بشرطیکہ تم مجھے اتنے روپے قرض دو، یہ معاملہ جائز نہیں، اس لیے کہ بیع کے ساتھ ایک ایسی شرط لگائی جارہی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ (۱)

"بیع العینہ" جائز نہیں:

دوسرا معنی یہ ہے کہ ایک شخص کو قرض کی ضرورت تھی، اس نے دوسرے شخص سے قرض مانگا، تو دوسرے شخص نے کہا کہ میں اس وقت تک قرض نہیں دوں گا جب تک تم مجھ سے فلاں چیز اتنے روپے میں نہیں خریدو گے، مثلا: ایک کتاب کی قیمت بازار میں پچاس روپے ہے، لیکن قرض دینے والا یہ کہتا ہے کہ تم مجھ سے یہ کتاب سو روپے پر خرید لو، تب میں تمہیں قرض دوں گا، اس طرح وہ اس قرض پر براہِ راست سود کا مطالبہ تو نہیں کر رہا ہے، لیکن اس نے اس کے ساتھ ایک بیع لازم کردی، اور اس میں قیمت زیادہ وصول کر لی، اس طرح بالواسطہ اس نے سود وصول کرلیا، اس کو "بیع العینہ" بھی کہتے ہیں، اور یہ سود حاصل کرنے کا ایک حیلہ ہے، اس لیے حرام اور ناجائز ہے۔ (۲)

"لَا يحل سَلَفٌ وبيع" کے تیسرے معنی:

تیسرے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نے دوسرے سے بیع سلم کرتے ہوئے کہا کہ تم یہ سو روپے لے لو، اور ایک ماہ بعد ایک من گندم مجھے دے دینا، اور ساتھ اس سے یہ بھی کہہ دیا کہ اگر کسی وجہ سے تم ایک ماہ بعد ایک من گندم فراہم نہ کر سکے، تو وہ گندم میں نے تم کو ایک سو دس روپے میں فروخت کر دی، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں تم ایک ماہ بعد ایک سو دس روپے ادا کرو گے، یہ بھی ناجائز ہے، اس لیے یہ بھی سود وصول کرنے کا ایک حیلہ ہے، گندم درمیان سے غائب ہوگئی اور ایک سو روپے کے ایک سو دس روپے وصول

---

(۱) فتح القدير، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد ۶/ ۴۴۲، ونصه: «ومعنى السلف في البيع: البيع بشرط أن يقرضه دراهم وهو فرد من البيع الذي شرط فيه منفعة لأحد المتعاقدين وغير ذلك».

(۲) رد المحتار، كتاب الكفالة، مطلب بيع العينة ۵/ ۳۲۵، ونصه: «قال الأصيل للكفيل اشتر من الناس نوعا من الأقمشة ثم بعه فما ربحه البائع منك وخسرته أنت فعلي فيأتي إلى تاجر فيطلب منه القرض ويطلب التاجر منه الربح ويخاف من الربا فيبيعه التاجر ثوبا يساوي عشرة مثلا بخمسة عشر نسيئة فيبيعه هو في السوق بعشرة فيحصل له العشرة ويجب عليه للبائع خمسة عشر إلى أجل إلخ».

کر لیے۔(۱)

"لَا يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ" کے یہ تین معانی بیان کئے گئے ہیں۔

مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانا درست نہیں:

"وَلَا شَرطَانِ فِي بَيْعٍ" ایک بیع کے اندر دو شرطیں نہیں لگائی جاسکتیں، حنفیہؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شرط تو عقد کے اندر مقتضائے عقد کے مطابق ہوتی ہے، مثلا: یہ شرط کہ بائع مبیع کو مشتری کے حوالہ کرے گا، یہ شرط لگانا تو درست ہے، لیکن اس کے ساتھ دوسری ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو، درست نہیں، چنانچہ اس حدیث کی بنیاد پر حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر بیع کے اندر مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط ہو تو اس سے عقد بھی فاسد ہو جاتا ہے اور شرط بھی فاسد ہو جاتی ہے،(۲) (البتہ ساتھ میں حنفیہؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ وہ شرط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور جس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے وہ ایسی شرط ہونی چاہیے جس میں یا تو احد المتعاقدین کا نفع ہو یا معقود علیہ کا نفع ہو، مثلا: بائع نے کہا کہ میں یہ چیز فروخت کرتا ہوں، لیکن شرط یہ ہے کہ تم میرے باغ میں روزانہ ایک ماہ تک پانی دو گے، ظاہر ہے کہ اس شرط کے اندر بائع کا نفع ہے، اسی طرح اگر مشتری یہی شرط لگادے، تو اس صورت میں مشتری کا نفع ہے، اس لیے یہ شرط مفسدِ عقد ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ اس شرط کی وجہ سے معقود علیہ کا نفع ہو، مثلا: معقود علیہ ایک غلام ہے، اور بائع نے یہ شرط لگادی کہ میں یہ غلام اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم اس کو روزانہ پلاؤ قورمہ کھلایا کرو گے، چونکہ اس شرط کی وجہ سے معقود علیہ کا نفع ہے، اس لیے یہ شرط بھی مفسد عقد ہوگی۔(۳)

---

(۱) حاشية السندي على سنن النسائي، كتاب البيوع، تحت الرقم: ۴۶۱۱، ونصه: «المراد السلم بأن أسلف إليه في شيء فيقول: فإن لم يتهيأ عندك فهو بيع عليك. وكذا في شرح سنن أبي داؤد لابن رسلان، باب في الرجل يبيع ماليس عنده ۱۴/۴۵۶».

(۲) شرح معاني الآثار، كتاب البيوع، باب البيع يشترط فيه شرط ليس منه، رقم: ۵۶۶۱، ونصه: «فالبيع في نفسه شرط فإذا شرط فيه شرط أخرى فكان هذا شرطين في بيع إلخ».

(۳) فتح القدير، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد ۶/۴۴۳، ونصه: «ولو كان الشرط مما لا يقتضيه وليس مما ذكرنا، فأما ما فيه منفعة لأحد المتعاقدين أو المعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق، كأن اشترى حنطة على أن يطحنها البائع أو يتركها في داره شهرا أو ثوبا على أن يخيطه فالبيع فاسد إلخ».

عقد کے مناسب شرط لگانا جائز ہے:

لیکن اگر کوئی ایسی شرط عقد بیع کے اندر لگادی جو مقتضائے عقد میں داخل تو نہیں ہے، البتہ عقد کے ملائم ہے، اور اس عقد کو پختہ کرنے کے لیے مناسب ہے تو ایسی شرط لگانا حنفیہؒ کے نزدیک جائز ہے، اور اس کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوگا، مثلا: بیع کے وقت مشتری نے کہا کہ میں اس کی قیمت ایک ماہ بعد دوں گا، بائع نے کہا کہ مجھ کو منظور ہے بشرطیکہ ایک ماہ بعد دینے پر تم مجھے کفیل فراہم کرو، جو اس بات کی ذمہ داری لے کہ اگر تم نے پیسے نہیں دیئے تو وہ کفیل ادا کرے گا، چونکہ اس میں کفیل کی شرط بائع کی طرف سے عقد کے مناسب ہے، اس لیے اس کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوگا یا بائع نے یہ شرط لگادی کہ اس ثمن کے عوض تم ایک ماہ تک میرے پاس کوئی چیز رہن رکھوادو، تو رہن کی شرط چونکہ ملائم عقد ہے، اس لیے ایسی شرط لگانا جائز ہے۔[1]

متعارف شرط لگانا جائز ہے:

اسی طرح اگر شرط عقد کے اندر ایسی لگادی جو مقتضائے عقد کے تو خلاف ہے، لیکن تاجروں کے عرف میں وہ شرط عقد کے اندر داخل شمار ہوتی ہے، تو اس صورت میں وہ شرط گویا کہ مقتضائے عقد کے اندر داخل ہوگئی ہے، ایسی شرط لگانا بھی جائز ہے، جیسے فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ مثلا: مشتری نے یہ کہا کہ میں یہ جوتا تم سے اس شرط پر خریدتا ہوں کہ تم اس میں مجھے نعل لگا کر دو گے، تو چونکہ نعل لگانا ایک ایسی شرط ہے جو عرف میں متعارف ہوگئی ہے اس لیے ایسی شرط لگانا عقد کے اندر جائز ہے،[2] یا مثلا: آج کل بازار میں بہت ساری ایسی چیزیں فروخت ہوتی ہیں جس میں بائع یہ کہتا ہے کہ میں ایک سال تک اس کی مفت سروس کروں گا، اب ظاہر ہے کہ یہ مفت سروس فراہم کرنا مقتضائے عقد کے اندر تو داخل نہیں ہے، لیکن متعارف ہونے کی وجہ سے

---

(۱) بدائع الصنائع، كتاب البيوع، فصل في شرائط الصحة في البيوع ۵/۱۷۱، ونصه: «وكذلك الشرط الذي لا يقتضيه العقد لكنه ملائم للعقد لا يوجب فساد العقد أيضا لأنه مقرر لحكم العقد من حيث المعنى مؤكدا إياه».

(۲) المبسوط للسرخسي، كتاب البيوع، باب البيوع إذا كان فيها شرط ۱۳/۱۴، ونصه: «وإن كان شرطا لا يقتضيه العقد وفيه عرف ظاهر فذلك جائز أيضا كما لو اشترى نعلا وشراكا بشرط أن يحذوه البائع؛ لأن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي؛ ولأن في النزوع عن العادة الظاهرة حرجا بينا».

یہ شرط جائز ہے، لہٰذا اگر مشتری یہ شرط لگادے کہ میں اس شرط پر خریدتا ہوں کہ کہ تم اس کی ایک سال تک مفت سروس کروگے تو اس شرط کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوگا، یہ تفصیل تو حنفیہؒ کے نزدیک ہے کہ کون سی شرط مفسدِ عقد ہے اور کون سی شرط مفسدِ عقد نہیں۔

علامہ ابن شبرمہ رحمہ اللہ کا مذہب:

البتہ اس مسئلے میں دوسرے فقہاء کا کچھ اختلاف بھی رہا ہے، فقہائے متقدمین میں سے علامہ ابن شبرمہؒ یہ فرماتے ہیں کہ بیع کے اندر کوئی شرط لگانا مفسد عقد نہیں ہے، لہٰذا اگر تراضی طرفین سے کوئی شرط عقد کے اندر لگائی جائے تو بیع درست ہوجائے گی، نہ شرط فاسد ہوگی اور نہ بیع فاسد ہوگی، اور حضرت جابرؓ کے مشہور واقعے سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب غزوہ بنی المصطلق سے واپس تشریف لا رہے تھے تو حضرت جابرؓ بھی ساتھ تھے، ان کے پاس ایک سست اور اڑیل قسم کا اونٹ تھا جو چلتا نہیں تھا، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دیکھا تو آپ نے ایک ٹہنی توڑ کر اس اونٹ کو ماری تو وہ تیز دوڑنے لگا، اور سب سے آگے نکل گیا، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ: تمہارا اونٹ تو بہت تیز رفتار ہوگیا ہے، تم یہ اونٹ مجھے بیچ دو، حضرت جابرؓ نے فرمایا: یارسول اللہ! آپ یہ اونٹ میری طرف سے ویسے ہی رکھ لیجئے، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ: میں ویسے نہیں لوں گا بلکہ قیمت سے لوں گا، حضرت جابرؓ نے پوچھا کہ آپ اس کی کتنی قیمت دیں گے؟ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ: تم بتاؤ کہ اس کی کتنی قیمت لوگے؟ حضرت جابرؓ نے فرمایا یارسول اللہ! میں ایک اوقیہ چاندی کے عوض فروخت کرتا ہوں، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ: ایک اوقیہ چاندی میں بہت سارے اونٹ آجاتے ہیں (یہ بات آپ نے مزاحاً فرمائی)، اور پھر آپ نے وہ اونٹ ان سے خرید لیا، حضرت جابرؓ نے فرمایا کہ یارسول اللہ! میرے پاس اور کوئی سواری تو ہے نہیں، اس لیے میں اس اونٹ پر سوار ہوکر مدینہ طیبہ تک جاؤں گا، وہاں جاکر آپ کے حوالہ کردوں گا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو منظور فرمالیا۔ (۱)

اس واقعے سے حضرت ابن شبرمہؒ استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

---

(۱) صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع البعير واستثناء ركوبه، رقم:۷۱۵:ونصه: «عن جابر قال: أقبلنا من مكة إلى المدينة مع رسول الله ﷺ فاعتل جملي، وساق الحديث بقصته. وكذا في مسند أحمد، مسند جابر ابن عبدالله رضي الله عنه، رقم: ۱۴۸۶۴، وفيه فقال لي: بخ بخ، كم في أوقية من ناضح إلخ».

کو اونٹ بیچا، لیکن ساتھ میں یہ شرط لگادی کہ مدینہ منورہ تک میں اس پر سواری کروں گا، اگرچہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف تھی، لیکن اس کے باوجود حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس عقد کو بھی اور اس شرط کو بھی باقی رہنے دیا، اس سے معلوم ہوا کہ شرط لگانے سے بیع فاسد نہیں ہوتی۔ (۱)

امام ابن ابی لیلیٰؒ کا مذہب:

دوسرا مذہب امام ابن ابی لیلیٰؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر بیع کے اندر کوئی شرط مقتضائے عقد کے خلاف لگادی جائے، تو وہ شرط فاسد ہو جاتی ہے مگر بیع فاسد نہیں ہوتی، لہٰذا اس شرط کی تعمیل واجب نہیں ہوگی، امام ابن ابی لیلیٰؒ حضرت بریرہؓ کے واقعے سے استدلال کرتے ہیں، وہ یہ کہ حضرت بریرہؓ کسی اور کی باندی تھیں، جب حضرت عائشہؓ نے اُن کو خریدنا چاہا، تو اس کے مالک نے کہا کہ میں اس شرط پر اس کو فروخت کروں گا کہ اس کی ولاء ہم کو ملے گی، شریعت کا مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص جس غلام کو آزاد کرتا ہے، تو اس آزاد شدہ غلام کے انتقال کے وقت (اس کے ورثاء نہ ہونے کی صورت میں) اس کے مال کا وہی شخص وارث ہوتا ہے جس نے اس کو آزاد کیا تھا، اور اس مال کو "ولاء" کہا جاتا ہے، بہرحال حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا کہ اب میں کیا کروں، اس لیے کہ بیچنے والا شخص تو اس شرط کے ساتھ فروخت کر رہا ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ: تم اس شرط کے ساتھ بیع کرلو اس لیے کہ اس شرط کا کوئی فائدہ نہیں؛ کیونکہ شریعت کا مسئلہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے کو "ولاء" ملے گی، دوسرے کو نہیں ملے گی، لہٰذا وہ شرط بے کار جائے گی، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے حضرت بریرہؓ کو اس شرط کے ساتھ خرید لیا، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بعد میں یہ فیصلہ فرمادیا کہ بیع درست ہے اور شرط فاسد ہے، اس واقعے سے امام ابن ابی لیلیٰؒ استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس

---

(۱) المحلى بالآثار لابن حزم الظاهري، كتاب البيع، مسألة: كل شرط وقع في بيع منهما ۷/۳۲۴، ونصه: «عن عبد الوارث هو ابن سعيد التنوري قدمت مكة فوجدت بها أبا حنيفة، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة فسألت أبا حنيفة عمن باع بيعا واشترط شرطا؟ فقال: البيع باطل والشرط باطل ثم سألت ابن أبي ليلى عن ذلك؟ فقال البيع جائز والشرط باطل إلى قوله فأتيت ابن شبرمة فأخبرته بما قالا؟ فقال: لا أدري ما قالا؟ أخبرنا مسعر بن كدام عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد الله «أنه باع من رسول الله ﷺ جملا واشترط ظهره إلى المدينة» البيع جائز والشرط جائز، وكذا في الاستذكار، كتاب العتق والولاء ۷/۳۵۶.

سے معلوم ہوا اگر بیع کے اندر کوئی شرط مقتضائے عقد کے خلاف لگادی جائے تو وہ شرط خود فاسد ہو جائے گی، بیع فاسد نہیں ہوگی۔ (۱)

جمہور فقہاء کا مذہب:

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ شرط لگانے سے بیع بھی فاسد ہو جاتی ہے، اور حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں بیع کے اندر شرط لگانے سے منع کیا گیا ہے، البتہ ان تینوں اماموں کے آپس کے موقف میں تھوڑا تھوڑا سا فرق ہے، چنانچہ ہم نے پیچھے ذکر کیا کہ اگر وہ شرط ملائمِ عقد ہو یا وہ شرط متعارف ہو چکی ہو تو حنفیہؒ کے نزدیک ایسی شرط لگانا جائز ہے، جب کہ شافعیہؒ کے نزدیک متعارف شرط لگانا بھی درست نہیں، (۲) اور مالکیہؒ یہ فرماتے ہیں کہ صرف مقتضائے عقد کے خلاف ہونے سے بیع فاسد نہیں ہوتی جب تک وہ شرط مناقضِ عقد نہ ہو، مثلاً: کوئی شخص بیع کے اندر یہ شرط لگادے کہ میں یہ چیز فروخت کرتا ہوں، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ایک سال تک اس کی ملکیت تمہاری طرف منتقل نہیں ہوگی، چونکہ یہ شرط مناقضِ عقد ہے؛ کیونکہ عقد کا تقاضہ یہ ہے کہ ملکیت منتقل ہو جائے، اس لیے اس شرط کی وجہ سے عقد بھی فاسد ہو جائے گا، (۳) بہر حال ان تینوں اماموں کے آپس میں تھوڑے تھوڑے اختلاف کے باوجود اس بات پر اتفاق ہے کہ شرط کی وجہ سے عقد بھی فاسد ہو جاتا ہے اور شرط بھی فاسد ہو جاتی ہے۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مذہب:

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عقد کے اندر ایک شرط لگائی تو یہ جائز ہے، البتہ دو شرطیں لگانا درست نہیں، اس کی وجہ سے عقد فاسد ہو جائے گا، مثلاً: مشتری نے کہا کہ میں تم سے یہ کپڑا اس شرط پر خریدتا

---

(۱) نفس المصدر.

(۲) المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي، كتاب البيوع، باب ما يفسد البيع من الشروط وما لا يفسده ۲/۲۳، ونصه: «فإن شرط ما سوى ذلك من الشروط التي تنافي مقتضى البيع بأن باع عبداً بشرط أن لا يبيعه أو لا يعتقه أو باع داراً بشرط أن يسكنها مدة أو ثوباً بشرط أن يخيطه له أو نعلة بشرط أن يحذوها له بطل البيع لما روي عن النبي ﷺ أنه "نهى عن بيع وشرط».

(۳) التوضيح في شرح مختصر ابن حاجب لخليل بن إسحاق المالكي، كتاب البيوع، بيع وشرط ۵/۳۵۲، ونصه: « ومنه بيع وشرط، وحمل على شرط يناقض مقصود العقد، مثل ألا يبيع ولا يهب».

ہوں کہ تم اس کو سی کر دو گے، تو امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک بیع درست ہے، اور اگر مشتری نے دو شرطیں لگا دیں اور یہ کہا کہ میں اس شرط پر کپڑا خریدتا ہوں کہ تم اس کو سی کر بھی دو گے اور پھر ہر ہفتے دھو کر دیا کرو گے، تو اس صورت میں ایک عقد کے اندر دو شرطیں ہونے کی وجہ سے یہ عقد فاسد ہو جائے گ، وہ حدیثِ باب کے ظاہری الفاظ سے استدلال کرتے ہیں کہ "ولا شرطان في البيع" اس میں "شرطان" تثنیہ کا صیغہ ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ دو شرطیں لگانا تو جائز نہیں، ایک شرط لگانا جائز ہے۔(۱)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال:

امام ابوحنیفہؒ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو امام صاحب نے خود اپنی کتاب "جامع المسانيد" یعنی مسندِ امام اعظم میں روایت کی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنْ بَيْعٍ وَشَرْطٍ﴾(۲)

اس میں لفظِ "شرط" مفرد ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ایک شرط لگانا بھی ناجائز ہے، باقی جہاں تک حدیثِ باب میں لفظِ "شرطان" کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک شرط تو پہلے سے خود بخود عقد کے اندر موجود ہوتی ہے، وہ یہ کہ بائع مبیع مشتری کے حوالے کرے گا، اس کے علاوہ اگر کوئی اور شرط لگا دی تو پھر دو شرطیں ہو جائیں گی، جس کو اس حدیث میں ناجائز کہا ہے۔(۳)

علامہ ابن شبرمہؒ کے استدلال کا جواب:

جہاں تک حضرت جابرؓ کے واقعے کا تعلق ہے جس سے علامہ ابن شبرمہؒ استدلال کرتے ہیں، اس کا

---

(۱) المغني لابن قدامة، كتاب البيوع، باب الشروط في البيع، مسألة: النهي عن الشرطين في البيع ۴/۱۶۹، ونصه: «واختلف في تفسير الشرطين المنهي عنهما، فروي عن أحمد؛ أنهما شرطان صحيحان، ليسا من مصلحة العقد، فحكى ابن المنذر عنه، وعن إسحاق في من اشترى ثوبا، واشترط على البائع خياطته وقصارته، أو طعاما، واشترط طحنه وحمله، إن اشترط أحدَ هذه الأشياءِ فالبيع جائز، وإن اشترط شرطين، فالبيع باطل».

(۲) مسند الإمام الأعظم لابن خسرو البلخي، أبو حنيفة عن عمرو بن شعيب، رقم: ۶۶۰.

(۳) عمدة القاري للعيني، كتاب الصلاة، باب في ذكر البيع والشراء على المنبر في المسجد، ۴/۲۲۶، ونصه: «وفسروا قوله: وعن شرطين في بيع بأن البيع في نفسه شرط فإذا شرط فيه شرط آخر فقد صار شرطين».

جواب یہ ہے کہ اصل میں تو بیع مطلقاً ہوئی تھی، لیکن بیع کے بعد حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ یارسول اللہ! میرے پاس کوئی اور سواری نہیں ہے، اس لیے آپ مجھے مدینہ منورہ تک اس پر سواری کی اجازت دیجیے، چنانچہ آپ نے اجازت دے دی۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ مسند احمد کی ایک روایت میں ہے کہ جب حضرت جابرؓ نے اونٹ فروخت کر دیا تو اونٹ سے اتر کر علیحدہ کھڑے ہو گئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تم اونٹ سے اتر کر کیوں کھڑے ہو گئے؟ انہوں نے جواب دیا کہ اب یہ اونٹ آپ کا ہے، آپ قبضہ کر لیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ نہیں، مدینہ منورہ تک تم ہی سواری کرو،(۱) اس سے معلوم ہوا کہ حضرت جابرؓ نے نہ صرف یہ کہ شرط نہیں لگائی تھی، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خوشی سے مدینہ منورہ تک سواری کی اجازت دی تھی۔

امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں فرمایا کہ اس میں روایتیں مختلف ہیں: بعض روایتوں میں شرط لگانے کا ذکر ہے، اور بعض میں شرط لگانے کا ذکر نہیں، اور خود امام بخاریؒ نے ان احادیث کو ترجیح دی ہے جن میں شرط لگانے کا ذکر ہے،(۲) البتہ جن روایتوں میں شرط لگانے کا ذکر نہیں ہے وہ بھی سنداً صحیح ہیں، اس لیے دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ جن راویوں نے شرط کا ذکر کیا ہے انہوں نے روایت بالمعنی کی ہے اور چونکہ صورۃً شرط تھی اس لیے اس کو شرط کے لفظ سے تعبیر کر دیا ورنہ حقیقت میں وہ شرط نہیں تھی۔(۳)

امام طحاویؒ کی طرف سے دوسرا جواب:

امام طحاویؒ نے اس کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ حضرت جابرؓ کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے جو عقد ہوا تھا یہ

---

(۱) مسند أحمد، مسند جابر بن عبدالله، رقم: ۱۴۳۷۶، عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه، قال: «كنت مع النبي ﷺ في سفر... فلما دنونا من المدينة قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما فعل الجمل؟" قلت: هو ذا، قال: "فبعنيه"، قلت: لا، بل هو لك، قال: "بعنيه"، قال: قلت: هو لك، قال: "لا، قد أخذته بأوقية، اركبه، فإذا قدمت فاتنا به"، قال: فلما قدمت المدينة جئت به إلخ».

(۲) صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة إلى مكان مسمى جاز، رقم: ۲۷۱۸، ونصه: «قال أبو عبدالله: الاشتراط أكثر وأصح عندي».

(۳) إعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني، كتاب البيوع، باب النهي عن البيع بالشرط، ۱۴/ ۱۴۸ تحت الرقم: ۴۶۶۶، ونصه: «وظهر منه أن ما قال البخاري... ولم يكن شرطا حقيقة بل كان استعارة منه... لا تدل على الاشتراط في العقد بل الظاهر أنه كان وعدا منه وإعارة فذكروه بصيغة الشرط كما قال الإسماعيل».

محض صورۃً عقد تھا، حقیقت میں بیع مقصود ہی نہیں تھی، اس لیے کہ اسی واقعہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ جب جابرؓ مدینہ منورہ پہنچے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت جابرؓ کو بلوایا کہ آکر اونٹ کی قیمت لے لو، چنانچہ حضرت جابرؓ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پیسے دیئے اور کچھ زیادہ کر کے دیئے، جب حضرت جابرؓ پیسے لے کر واپس جانے لگے تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پوچھا کہاں جارہے ہو؟ انہوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! پیسے مل گئے، اب گھر جارہا ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ: یہ تمہارا اونٹ کھڑا ہے، اس کو بھی لے جاؤ، اس طرح آپ نے پیسے بھی دے دیئے اور اونٹ بھی واپس کردیا، اس سے صاف ظاہر ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مقصد بیع کرنا نہیں تھا، بلکہ درحقیقت حضرت جابرؓ کو نوازنا مقصود تھا، اور اس کے لیے یہ ایک بہانہ بنایا تاکہ اس کے ذریعہ ایک خوش طبعی بھی پیدا ہوجائے، تو جب حقیقت میں بیع تھی ہی نہیں تو پھر اس کے اندر اگر یہ شرط لگالی کہ مدینہ منورہ تک سواری کروں گا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، لہٰذا اس کے ذریعہ سے ایسی بیوع میں استدلال نہیں کیا جاسکتا جہاں مقصود ہی خرید وفروخت ہو، گویا کہ وہ ایک استثنائی واقعہ تھا جو حضرت جابرؓ کے ساتھ پیش آیا۔(۱)

امام ابن ابی لیلیٰؒ کے استدلال کا جواب:

اور جہاں تک حضرت بریرہؓ کے واقعہ کا تعلق ہے جس سے حضرت امام ابن ابی لیلیٰؒ نے استدلال کیا ہے، تو اس کے بہت سے جوابات دیئے گئے ہیں، لیکن میرے نزدیک صحیح جواب یہ ہے کہ شرط کی دو قسمیں ہوتی ہیں: ایک شرط وہ ہوتی ہے جس کا پورا کرنا بندے کے اختیار میں ہے، اگر بیع کے اندر ایسی شرط لگادی جائے، تو وہ شرط مفسدِ عقد ہوتی ہے، اور ایک شرط وہ ہوتی ہے جس کا پورا کرنا انسان کی قدرت اور اختیار میں نہیں، اگر ایسی شرط عقد کے اندر لگادی جائے، تو اس سے عقد فاسد نہیں ہوتا، بلکہ شرط خود فاسد ہوجاتی ہے، مثلاً: بائع کہے کہ میں یہ کتاب تمہیں فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ تم آسمان پر چڑھ جاؤ، اب ظاہر ہے کہ آسمان پر چڑھنا انسان کے اختیار میں نہیں، لہٰذا یہ شرط عقد کو فاسد نہیں کرے گی، بلکہ خود فاسد ہوجائے گی یا مثلاً: بائع یہ شرط لگادے

---

(۱) شرح معاني الآثار، كتاب البيوع، باب البيع يشترط فيه شرط ليس منه، رقم: ۵۶۴۷، ونصه: «وأما الحجة الأخرى فإن جابرا رضي الله عنه قال: فلما قدمت المدينة أتيت النبي ﷺ بالبعير... فدل ذلك أن ذلك القول الأول لم يكن على التبايع».

کہ میں یہ کتاب تمہیں فروخت کرتا ہوں، لیکن شرط یہ ہے کہ تمہارے بیٹے اس کتاب کے وارث نہیں بنیں گے، چونکہ بیٹوں کا وارث ہونا یا نہ ہونا انسان کے اختیار میں نہیں، وہ تو ایک شرعی حکم ہے کہ جو چیز باپ کی ملکیت میں ہوگی بیٹے اس کے وارث ہوں گے، اس لیے یہ شرط خود فاسد ہو جائے گی اور عقد کو فاسد نہیں کرے گی، "ولاء" کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے، اس لیے کہ "ولاء" کے بارے میں شریعت نے یہ بات متعین کردی کہ "ولاء" اس شخص کو ملے گی جو غلام کو آزاد کرے گا، کسی کو ولاء دینا یا نہ دینا انسان کی قدرت اور اختیار میں نہیں، لہٰذا جب حضرت بریرہؓ کو فروخت کرنے والے ایک ایسی شرط لگا رہے تھے جس کا پورا کرنا حضرت عائشہؓ کے اختیار میں نہیں تھا، تو وہ شرط خود فاسد ہوگئی اور عقد اپنی جگہ پر درست ہوگیا۔ (۱)

وَلا رِبح مالم يُضمَن:

یہ ایک بہت بڑا قاعدہ کلیہ ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا، اور اس پر بے شمار احکام شرعیہ متفرع ہوتے ہیں، مطلب اس کا یہ ہے کہ جو چیز انسان کے ضمان میں نہیں اس پر نفع لینا جائز نہیں، اس کی ایک سادہ سی مثال یہ ہے کہ مثلاً: ایک شخص نے ایک بکری خریدی، لیکن ابھی تک اس نے اس بکری پر قبضہ نہیں کیا بلکہ بائع کے قبضہ میں ہے، اگر اس حالت میں بکری مرجائے تو نقصان بائع کا ہوگا، اب اس کو قیمت نہیں ملے گی، اور اگر قیمت وصول کرلی تھی تو مشتری کو واپس لوٹانا ضروری ہوگا، اور اگر مشتری وہ بکری اپنے گھر لے آیا اور یہاں آکر وہ بکری مرگئی تو اب نقصان مشتری کا ہوگا، لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ جب تک بکری بائع کے قبضہ میں تھی، وہ اس وقت تک بائع کے "ضمان" میں تھی، اور جب مشتری نے اس بکری پر قبضہ کرلیا تو اب مشتری کے "ضمان" میں آگئی، اب حدیث کے الفاظ سے یہ قاعدہ نکل رہا ہے کہ جب تک مبیع مشتری کے ضمان میں نہ آجائے اس وقت تک وہ اس مبیع کو آگے فروخت نہیں کرسکتا، لہٰذا اگر مشتری نے اس بکری پر قبضہ کئے بغیر کسی تیسرے شخص کو وہ بکری فروخت کردی مثلاً: دس روپے کی خرید کر بارہ روپے میں فروخت کردی تو اس عقد کے

---

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب العتق، باب استعانة المكاتب إلخ، تحت الرقم: ۲۵۶۳، ونصه: «وقال الخطابي: وجه هذا الحديث أن الولاء لما كان كلحمة النسب والإنسان إذا ولد له ولد ثبت له نسبه ولا ينتقل نسبه عنه ولو نسب إلى غيره فكذلك إذا أعتق عبدا ثبت له ولاؤه ولو أراد نقل ولائه عنه أو أذن في نقله عنه لم ينتقل فلم يعبأ باشتراطهم الولاء»، وكذا في تكملة فتح الملهم، كتاب العتق، قصة عتق بريرة، ۱/ ۲۸۰، تحت الرقم: ۳۷۵۰.

اندر جو دو روپے اس نے نفع کے حاصل کئے اس کو "ربح مالم یضمن" کہا جائے گا؛ کیونکہ یہ مشتری ایک ایسی چیز کا نفع لے رہا ہے جو ابھی اس کے ضمان میں نہیں آئی،(۱) لیکن اگر مشتری نے بکری پر قبضہ کرنے کے بعد تیسرے شخص کو بارہ روپے میں فروخت کردی تو اس وقت یہ کہا جائے گا کہ یہ ایک ایسی چیز پر نفع لے رہا ہے جو اس کے اپنے ضمان میں ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ کسی چیز پر نفع لینا اسی وقت جائز ہوتا ہے جب انسان اس کی ہلاکت کا خطرہ اپنے سر لے لے، اگر ہلاکت کا خطرہ اپنے سر نہیں لیا تو اس پر نفع لینا بھی جائز نہیں۔

بیع مالم یقبَض:

اور "بیع مالم یقبض" کے ناجائز ہونے کی بھی یہی علت ہے، اس لیے کہ جب تک مشتری اس چیز پر قبضہ نہیں کرے گا اس وقت تک وہ چیز اس کے "ضمان" میں نہیں آئے گی، لہٰذا اس پر نفع لینا جائز نہ ہوگا،(۲) یہ دین کا بڑا عظیم اصول ہے، جس کو مختلف الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے، اسی کو "الغنم بالغرم" بھی کہا جاتا ہے،(۳) یعنی کسی چیز کا فائدہ انسان اسی وقت حاصل کرسکتا ہے جب وہ اس کی ذمہ داری بھی برداشت کرے اس کو "الخراج بالضمان" کہا جاتا ہے یعنی نفع اور آمدنی اسی وقت حاصل کرسکتا ہے جب انسان اس کی ذمہ داری بھی اٹھائے،(۴) اب اگر انسان اس کی ذمہ داری تو نہ اٹھائے، لیکن نفع لینے کے لیے تیار ہو تو یہ صورت شریعت میں جائز نہیں۔

یہ اصول زندگی کے بے شمار شعبوں میں جاری ہے، مثلاً: سود بھی اس لیے حرام ہے کہ اس میں آدمی ایسی چیز

---

(۱) مرقاة المفاتيح لملا علي القاري، كتاب البيوع، باب المنهي عنها من البيوع تحت الرقم: ۲۸۷۰، ونصه: (ولا ربح مالم يضمن) يريد به الربح الحاصل من بيع ما اشتراه قبل أن يقبضه وينتقل من ضمان البائع إلى ضمانه فإن بيعه فاسد، في شرح السنة قيل معناه أن الربح في كل شيء إنما يحل أن لو كان الخسران عليه فإن لم يكن الخسران عليه كالبيع قبل القبض».

(۲) المبسوط للسرخسي، كتاب الصرف، باب القرض والصرف فيه ۱۴/ ۳۶، ونصه: «وعن ربح مالم يضمن هو في معنى هذا فإن المبيع قبل القبض ليس في ضمان المشتري فما يحصل فيه من الربح لا يطيب له».

(۳) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، القاعدة الغرم بالغنم ۱/ ۵۴۳، ونصه: «الغرم: هو ما يلزم المرء لقاء شيء من مال أو نفس. والغنم: هو ما يحصل له من مرغوب من ذلك الشيء».

(۴) شرح المجلة للشيخ خالد الأتاسي، المادة: ۸۵، ۱/ ۲۴۰، ونصه: «الخراج بالضمان يعني أن من يضمن شيئا لو تلف ينتفع به في مقابلة الضمان».

کا نفع لے رہا ہے جس کا ضمان اس پر نہیں ہے، مثلا: ایک شخص نے دوسرے کو ایک ہزار روپے قرض دیے، اب اس ایک ہزار روپے کا ضمان دینے والے پر نہیں بلکہ لینے والے پر ہے، اس لیے کہ مقروض ہر حال میں اس کا پابند ہے کہ وہ قرض خواہ کو پیسے واپس کردے، لہٰذا جب دینے والے پر ضمان نہیں ہے تو وہ اس پر نفع کیسے لے سکتا ہے؟ اس لیے سود حرام ہے۔

سود اور کرایہ میں فرق:

آج کل بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ سود اور کرایہ میں کیا فرق ہے؟ مثلا: ایک شخص دوسرے کو قرض دیتا ہے تو اس پر نفع لینے سے منع کردیتے ہیں، لیکن اگر ایک شخص نے اپنا مکان کرایہ پر دے دیا تو اس کا کرایہ لینا آپ کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ مکان اور روپیہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ جس شخص نے دوسرے کو روپیہ قرض دیا ہے وہ روپیہ قرض دینے والے کی ضمان سے نکل کر لینے والے کے ضمان میں چلا گیا، چنانچہ اگر قرض لینے والا ایک ہزار روپے لے کر گھر سے نکلا، راستے میں کوئی ڈاکو اس سے چھین لے گیا تو اس صورت میں نقصان قرض لینے والے کا ہوگا، دینے والے کا نہیں ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ وہ روپیہ قرض دینے والے کے ضمان میں نہیں، لہٰذا وہ اس پر نفع نہیں لے سکتا، مکان میں یہ بات نہیں، مثلا: میں نے اپنا مکان دوسرے کو کرایہ پر دیا، تو وہ مکان میرے ضمان میں ہے، چنانچہ فرض کریں کہ اگر اس مکان پر ایک بم آکر گرے اور مکان تباہ ہو جائے تو اس صورت میں نقصان میرا ہوگا، کرایہ دار کا کوئی نقصان نہیں ہوگا، اس لیے اس مکان کا کرایہ لینا میرے لیے جائز ہے۔

نکاح اور زنا میں فرق:

زندگی کے ہر شعبے میں شریعت نے یہ اصول ملحوظ رکھا ہے، یہاں تک کہ نکاح اور زنا کے اندر بھی جو فرق ہے، وہ بھی اسی اصول کی وجہ سے ہے، دیکھئے: زنا کے اندر یہ ہوتا ہے کہ ایک مرد اور ایک عورت آپس میں زندگی ایک ساتھ گزارتے ہیں، اور ایک دوسرے سے لطف اندوز ہوتے ہیں، لیکن ایک دوسرے کی کوئی ذمہ داری قبول نہیں کرتے، تو یہ زنا ہے اور حرام ہے، لیکن اگر ایک مرد اور ایک عورت باقاعدہ ایجاب وقبول کرکے

نکاح کریں، اور اس کے بعد ایک ساتھ زندگی گزاریں تو جائز اور حلال ہے، اب بظاہر تو ان دونوں میں بہت بڑا فرق نظر نہیں آتا، لیکن دونوں میں فرق یہی ہے کہ پہلی صورت میں مرد عورت سے لطف اندوز ہو رہا ہے، لیکن اس کی کوئی ذمہ داری قبول نہیں کر رہا ہے، اور نکاح کے اندر جب اس نے یہ لفظ کہا "قبلت" تو اس صورت میں اس پر وہ تمام ذمہ داریاں آگئیں جو شوہر کے ذمے واجب ہوتی ہیں، مثلاً: مہر واجب ہوگا، نفقہ واجب ہوگا، بچے اس کے شمار ہوں گے وغیرہ، تو ان ذمہ داریوں کو قبول کرنے کی وجہ سے شریعت نے اجازت دے دی کہ اب تم اس سے نفع اٹھا سکتے ہو، شریعت نے یہ اصول بہت سی جگہوں پر ملحوظ رکھا ہے کہ "ربح مالم یضمن" جائز نہیں، یہی وہ اصول ہے جس کو فراموش کرنے کے نتیجے میں بے شمار عقود فاسد ہو رہے ہیں، اور ظلم وستم کا بازار گرم ہے۔

جمہور فقہاء کا استدلال:

جمہور فقہاء جن میں حنفیہ بھی داخل ہیں، وہ حدیث کے اس جملے سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "بیع مالم یقبض" ہر صورت میں ناجائز ہے، چاہے مبیع مکیلات اور موزونات میں سے ہو یا عددیات میں سے ہو، مثلیات میں سے ہو یا قیمیات میں سے ہو، البتہ امام احمد اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ "بیع ما لم یقبض" صرف طعام میں ناجائز ہے،(۱) اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ صرف مکیلات اور موزونات میں ناجائز ہے، عددیات میں جائز ہے، یہ حضرات فقہاء اور امام احمدؒ وغیرہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں طعام کا ذکر ہے کہ:

﴿نَهٰى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الطَّعَامِ حَتّٰى يَسْتَوْفِيَه﴾(۲)

یعنی حضور اقدس ﷺ نے طعام کو آگے بیچنے سے منع فرمادیا جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کرلے۔

---

(۱) المغني لابن قدامة، كتاب البيوع، باب بيع الأصول والثمار ۴/۸۳، ونصه: «قال ابن عبد البر: الأصح عن أحمد بن حنبل: أن الذي يمنع من بيعه قبل قبضه هو الطعام، وذلك لأن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل قبضه، فمفهومه إباحة بيع ماسواه قبل قبضه».

(۲) أخرجه أحمد في مسنده، مسند عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، رقم: ۲۵۸۵.

اور بعض طرق میں "و كذلك كل مايكال ويوزن" کا اضافہ ہے،(۱) اس سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جو مکیلی اور موزونی چیزوں کے علاوہ میں "بيع قبل القبض" کو جائز قرار دیتے ہیں، جمہور فقہاء حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ "لا ربح مالم يضمن" اس جملے سے معلوم ہو رہا ہے کہ غیر مقبوض کی بیع کے عدمِ جواز کی علّت یہ ہے کہ انسان ایک ایسی چیز کا نفع لے رہا ہے جو ابھی اس کے ضمان میں نہیں آئی، اور یہ علت جس طرح مکیلات اور موزونات میں پائی جاتی ہے، اسی طرح عددیات میں بھی پائی جاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تمام چیزوں میں غیر مقبوض کی بیع جائز نہیں، چاہے وہ کیلی اور وزنی ہو یا عددی ہو، چاہے وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو۔

زمین کی "بيع قبل القبض" جائز ہے:

البتہ حنفیہؒ یہ فرماتے ہیں کہ "زمین" اس حکم سے مستثنیٰ ہے، لہٰذا زمین کی بیع قبضے سے پہلے جائز ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ عدم جواز کی علت یہ ہے کہ وہ چیز پہلے ضمان میں آئے، پھر اس کی بیع کی جائے تو یہ علت صرف ان چیزوں میں پائی جاتی ہے جو قابلِ ہلاکت ہوں، اس لیے جو چیز قابلِ ہلاکت نہیں، اس میں ضمان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اور زمین ایسی چیز ہے جو ہلاک نہیں ہوتی، فرض کرو کہ اگر زمین پر بم گر جائے تب بھی زمین اپنی جگہ برقرار رہے گی۔

البتہ اگر ایسی زمین ہے جو قابلِ ہلاکت ہے، مثلاً: وہ زمین دریا کے کنارے پر ہے، اور اندیشہ اس بات کا ہے کہ دریا اس پر چڑھ آئے گا، تو ایسی صورت میں زمین کی بیع بھی قبل القبض جائز نہیں، بلکہ اس کا ضمان کے اندر آنا ضروری ہے۔(۲)

---

(۱) المستدرک للحاکم، وأما حديث أبي هريرة، رقم: ۲۲۸۲، ونصه: «حيان بن عبيد الله العدوي، قال: سألت أبا مجلز عن الصرف، فقال: كان ابن عباس رضي الله عنهما، لا يرى به بأسا زمانا من عمره، ما كان منه عينا... أما بلغك أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم وهو عند زوجته أم سلمة: فقال: «ردوه لا حاجة لي فيه التمر بالتمر... فمن زاد فهو ربا»، ثم قال: «كذلك مايكال ويوزن أيضا».

(۲) البحر الرائق، كتاب البيع، باب المرابحة والتولية ۶/ ۱۲۶، ونصه: «صح بيع العقار قبل قبضه أي: عند أبي حنيفة وأبي يوسف... وفي الاختيار: حتى لو كان على شط البحر أو كان المبيع علوا لا يجوز بيعه قبل القبض».

معنوی قبضہ، یا ضمان میں آجانا بھی کافی ہے:

دوسری بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ یہ جو قاعدہ ہے کہ جب تک آدمی مبیع پر قبضہ نہ کرلے اس وقت تک اس کو آگے فروخت نہیں کرسکتا، اس قاعدے کو پورا کرنے کے لیے حسّی قبضہ ضروری نہیں، بلکہ اگر معنوی قبضہ بھی ہوجائے تو بھی کافی ہے، مثلاً: میں نے سو بوریاں گندم خریدیں اور ان کو میں اپنے گودام میں نہیں لایا، بلکہ ایک دوسرے شخص کو وکیل بنادیا کہ تم میری طرف سے وہ سو بوری گندم بائع سے وصول کرلو، اب وکیل کے قبضے میں آنے سے وہ گندم حسّی طور پر میرے قبضے میں نہیں آیا، لیکن چونکہ وکیل کے قبضے میں آنے سے اس گندم کا ضمان میری طرف منتقل ہوگیا ہے، اس لیے اب میرے لیے اس کو آگے فروخت کرنا جائز ہے،(۱) یا مثلاً: میں نے سو بوری گندم خریدی اور ابھی وہ گندم بائع کے گودام میں رکھی ہے، لیکن بائع نے تخلیہ کردیا ہے اور یہ کہہ دیا ہے کہ یہ تمہاری گندم میرے گودام میں رکھی ہے، تم جب چاہو اس کو اٹھا کر لے جاؤ، آج کے بعد میں اس کا ذمہ دار نہیں، اگر یہ گندم تباہ ہوجائے یا خراب ہوجائے تو تمہاری ذمہ داری ہے، اس صورت میں اگرچہ میں نے حسی طور پر اس پر قبضہ نہیں کیا، لیکن چونکہ وہ میری ضمان میں آگیا ہے، اور اس کا نقصان میں نے اپنے سر لے لیا ہے، اس لیے میرے لیے اب اس کو آگے فروخت کرنا جائز ہے؛ کیونکہ اگر یہ شرط لگادی جائے کہ مشتری پہلے حسی طور پر مبیع کو اپنے قبضے میں لائے، پھر اس کو آگے فروخت کرے، تو اس میں حرجِ شدید لازم آئے گا،(۲) اس لیے کہ بعض اوقات مبیع کو بائع کے گودام سے مشتری کے گودام میں منتقل کرنے پر ہزاروں بلکہ لاکھوں روپے خرچ ہوجاتے ہیں، اس لیے جب وہ مبیع مشتری کے ضمان آجائے، اور ضمان میں آنے کے بعد وہ آگے فروخت کرے، اور اپنے مشتری سے یہ کہہ دے کہ جاکر بائع کے گودام سے اٹھالو تو یہ صورت جائز ہے۔

---

(۱) المحيط البرهاني لابن مازة البخاري، كتاب الصرف، الفصل الثاني عشر في الوكالة في الصرف ۷/۲۰۴، ونصه: «لأن قبض الوكيل بمنزل قبض المؤكل من حيث أن الوكيل في القبض عامل للمؤكل».

(۲) الدر المختار، كتاب البيوع، مطلب فيما يكون قبضا للمبيع، ۴/۵۶۱-۵۶۲، ونصه: «ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع وحائل».

باب ما جاء في كراهية بيع الولاء وهبته

(۱۲۳۶)عَنْ ابْنِ عُمَرَ «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهٰى عَنْ بَيْعِ الوَلَاءِ وَهِبَتِه».(۱)

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ولاء کو فروخت کرنے اور اس کو ہبہ کرنے سے منع فرمایا ہے۔

ولاء کی دو قسمیں ہیں:

(۱)ولاء العتاقة

(۲)ولاء الموالاة

"ولاء العتاقة" اس کو کہتے ہیں کہ ایک شخص نے ایک غلام خرید کر آزاد کر دیا تو یہ شخص اس غلام کا عصبہ بن جاتا ہے، جب غلام کا انتقال ہوگا، اور اس غلام کے دوسرے ورثاء اور عصبات موجود نہ ہوں گے تو اس صورت میں اس غلام کی میراث اس آزاد کرنے والے شخص کو ملے گی، اور اس آزاد کرنے والے کو "مولی العتاقة" کہا جاتا ہے،(۲) اور یہ آخر العصبات ہوتا ہے، لہٰذا میراث لینے کا جو حق اس کو حاصل ہو رہا ہے، اس کو "حق ولاء العتاقة" کہتے ہیں۔(۳)

عقدِ موالاۃ کی تعریف:

"عقدِ موالاة" اسے کہتے ہیں کہ ایک شخص مسلمان ہوا، اور مسلمانوں میں اس کا کوئی رشتہ دار موجود نہیں

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب العتق، باب بيع الولاء وهبته، رقم: ۲۵۳۵، وأخرجه مسلم، كتاب العتق، باب النهي عن بيع الولاء وهبته، رقم: ۱۵۰۶.

(۲) المبسوط للسرخسي، كتاب الفرائض، باب الولاء ۳۰/ ۳۸، ونصه: «اعلم بأن الولاء نوعان: ولاء عتاقة، وولاء موالاة، فصورة ولاء العتاقة أن يعتق الرجل عبدا أو أمة فيصير المعتق منسوبا إلى المعتق بالولاء ويسمى هذا ولاء النعمة وولاء العتاقة».

(۳) السراجي في الميراث للسجاوندي، باب العصبات، ص: ۳۹، ونصه: «وآخر العصبات مولى العتاقة».

تو وہ مسلمان ہونے کے بعد دوسرے کسی مسلمان کے ساتھ ایک عقد قائم کر لیتا ہے، اور یہ دونوں آپس میں یہ معاہدہ کر لیتے ہیں کہ میں اگر پہلے مر گیا تو تم وارث ہو گے، اور اگر تم پہلے مر گئے تو میں وارث ہوں گا، اسی طرح اگر مجھ سے کوئی جنایت سرزد ہوئی، مثلا: میں نے کسی کو قتل کر دیا، یا کسی کا کوئی عضو تلف کر دیا تو تم میری طرف سے دیت ادا کرو گے، اور اگر تم سے کوئی جنایت سرزد ہوئی، مثلا: تم نے کسی کو قتل کر دیا، یا کوئی عضو تلف کر دیا، تو میں تمہارے طرف سے دیت ادا کر دوں گا، اس عقد کو "عقدِ موالات" کہتے ہیں، اور جس شخص کے ساتھ یہ معاہدہ کیا ہے اس کو "مولی الموالاۃ" کہا جاتا ہے، اور ان میں سے کسی کے مرنے پر دوسرے کو ملنے والی میراث کو "ولاء الموالاۃ" کہتے ہیں۔(۱)

ولاء کی بیع اور ہبہ کے ناجائز ہونے کی وجہ:

"ولاء الموالاۃ" اور "ولاء العتاقۃ" کی بیع دو وجہ سے ناجائز ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ یہ ایسے حقوقِ شرعیہ ہیں جو قابل انتقال نہیں ہیں،(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ اس بیع میں غرر پایا جا رہا ہے، وہ اس طرح کہ مشتری کی طرف سے ثمن کا ملنا یقینی ہے، لیکن دوسری جانب سے معلوم نہیں کہ مشتری کو کچھ ملے گا بھی یا نہیں؛ کیونکہ ممکن ہے کہ مشتری حصول ولاء سے پہلے ہی مر جائے، اور اگر مشتری کو ولاء ملے بھی تو پتہ نہیں کہ کتنی ملے گی؟ تو مشتری کی طرف سے رقم کی ادائیگی بطور ثمن کے یقینی ہے، جب کہ دوسری طرف سے عوض کا ملنا یقینی نہیں ہے، بلکہ متوہم ہے، اور یہی غرر ہے۔

اور موالاۃ کے ہبہ میں ناجائز ہونے کی صرف پہلی وجہ پائی جا رہی ہے کہ یہ قابلِ انتقال نہیں ہے، البتہ اس میں غرر والی وجہ نہیں ہو سکتی؛ کیونکہ غرر تو صرف عقودِ معاوضہ میں حرام ہوتا ہے، عقودِ تبرع میں غرر حرام اور ناجائز نہیں ہوتا۔(۳)

---

(۱) الدر المختار، كتاب الولاء، فصل في ولاء الموالاة ۶/ ۱۲۵، ونصه: «(أسلم رجل) مكلف (على يد آخر ووالاه أو) والى (غيره) الشرط كونه عجميا لا مسلما على ما مر وسيجيء (على أن يرثه) إذا مات (ويعقل عنه) إذا جنى (صح) هذا العقد (وعقله عليه وإرثه له) وكذا الوشرط الإرث من الجانبين».

(۲) بدائع الصنائع، كتاب الولاء ۴/ ۱۶۶، ونصه: «وكذا لا يملك نقله إلى غيره حتى لا يجوز بيعه».

(۳) الموسوعة الفقهية الكويتية للجنة من العلماء، تقسيمات العقود، خامسا: عقود المعاوضة وعقود التبرع ۳۰/ ۲۳۴، ونصه: «وأما عقود التبرع فلأنه لا عوض فيها يغتفر فيها الغرر والجهالة اليسيرة؛ لأنها مبنية على اليسر والتوسعة».

"مولی العتاقة" اور "مولی الموالاة" میں فرق:

"مولی العتاقة" اور "مولی الموالاة" میں فرق یہ ہے کہ "مولی العتاقة" عصبات میں داخل ہوتا ہے، اور آخری عصبہ ہوتا ہے، لہٰذا اگر آزاد ہونے کے بعد غلام مرجائے، اور غلام کے ذوی الفروض اور دوسرے عصبات نہ ہوں تو اس صورت میں یہ "مولی العتاقة" وارث ہوگا، اور ذوی الارحام پر یہ مقدم ہوگا،(۱) اور "مولی الموالاة" ذوی الارحام سے مؤخر ہوتا ہے، لہٰذا یہ اس وقت وارث ہوگا جب مرنے والے کے عصبات اور ذوی الارحام نہ ہوں، ورنہ نہیں ہوگا،(۲) ان دونوں قسم کے حقوق کو "ولاء" کہا جاتا ہے، حدیثِ باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں قسم کی "ولاء" کو فروخت کرنے اور ہبہ کرنے سے منع فرمایا ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مجھے فلاں شخص کی "حقِ ولاء" حاصل ہے، میں یہ "حقِ ولاء" تم کو اتنے روپے میں فروخت کرتا ہوں، جب اس کا انتقال ہوگا تو تم اس کے وارث ہوجاؤ گے، یہ معاملہ کرنا جائز نہیں۔

"حق الإرث" کی بیع:

اسی حدیث سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ "حقوقِ شرعیہ" یعنی وہ حقوق جو شریعت نے کسی ایک شخص کو دیئے ہیں اور وہ حقوق قابلِ انتقال نہیں ہیں تو ان حقوق کی خرید و فروخت جائز نہیں، جیسے "حقُّ الإرث" ہے، اس کی بیع جائز نہیں، مثلاً: کوئی شخص یہ کہے کہ میں اپنے باپ کے مال کا وارث ہوں، یہ "حقُّ الإرث" میں تمہیں اتنے روپے میں فروخت کرتا ہوں، یہ معاملہ جائز نہیں، اس لیے کہ "حقُّ الإرث" ایک حقِ شرعی ہے جو قابلِ انتقال نہیں۔(۳)

---

(۱) الدر المختار، كتاب الولاء ۶/۱۲۲، ونصه: «(والمعتق مقدم على الرد، و) مقدم (على ذوي الأرحام مؤخر عن العصبة النسبية)؛ لأنه عصبة سببية».

(۲) المصدر السابق، فصل في ولاء الموالاة ۶/۱۲۶، ونصه: «وأخر إرثه عن إرث ذي الرحم لضعفه».

(۳) تكملة فتح الملهم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، ۱/۳۶۱، تحت الرقم: ۳۸۲۲، ونصه: «الحقوق الشرعية: وهي الحقوق التي تثبت من الشارع لا مدخل فيها للقياس ولا تنتقل ممن ثبت له إلى غيره إلخ».

حقوقِ غیر شرعیہ:

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ جو حقوق شرعی نہیں ہیں، یعنی شریعت نے وہ حقوق کسی خاص شخص کو نہیں دیے اور وہ حقوق قابلِ انتقال ہیں، ایسے حقوق کی خرید وفروخت جائز ہے یا نہیں؟ مثلاً: "حق تصنیف" ہے کہ ایک شخص نے ایک کتاب تصنیف کی، اب اس کتاب کو شائع کرنے کا حق اس کو حاصل ہے، اب یہ شخص اپنا یہ حق دوسرے کو فروخت کر دیتا ہے کہ میں اپنا یہ "حقِ تصنیف" آپ کو اتنے روپے کے عوض فروخت کرتا ہوں، اسی کو "حقِ طباعت" بھی کہتے ہیں، یا مثلاً: کسی شخص نے ایک چیز ایجاد کی، اب وہ اس "حقِ ایجاد" کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے کہ میں تمہیں یہ "حقِ ایجاد" فروخت کرتا ہوں، تم اس جیسی چیز بنا کر بازار میں فروخت کرو، یا مثلاً: آج کل تجارتی ناموں کی بیع ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ ایک چیز ایک نام سے مشہور ہوگئی، اور لوگ صرف اس کا نام سن کر ہی اس کو خرید لیتے ہیں، اب اس "نام" کی آگے بیع ہو جاتی ہے، جیسے "باٹا" (Bata) ہے، اس نام کا جوتا، چپل ہر جگہ مشہور ہے، لوگ "باٹا" کا نام سن کر جوتا خرید لیتے ہیں، اب یہ "باٹا" کمپنی والا دوسرے شخص کو اپنا یہ نام فروخت کرتا ہے کہ میں یہ باٹا کا نام اتنے روپے کے عوض فروخت کرتا ہوں، یعنی آپ کو اس کی اجازت دیتا ہوں کہ آپ "باٹا" کے نام سے جوتے بنائیں، اسی طرح "تجارتی علامت" ہوتی ہے، جس کو "ٹریڈ مارک" (Trade Mark) اور "العلامة التجارية" کہا جاتا ہے، بعض کمپنیاں اپنے لیے خاص "ٹریڈ مارک" مقرر کر لیتی ہیں اور پھر اپنی بنائی ہوئی اشیاء پر وہ علامت لگا دیتی ہیں جس کے ذریعے لوگ پہچان لیتے ہیں کہ یہ فلاں کمپنی کی مصنوعات ہیں، یہ علامت بھی رجسٹرڈ ہوتی ہے اور دوسرے شخص کو وہ علامت استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہوتی، بعض اوقات کمپنی اپنی یہ علامت دوسرے کو فروخت کر دیتی ہے اور اس سے پیسے وصول کر لیتی ہے، جس کے بعد دوسرے شخص کو یہ علامت استعمال کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے، اس طرح کے بہت سے حقوق ہیں جن کی آج کی دنیا میں خرید وفروخت ہو رہی ہے، اب مسئلہ یہ ہے کہ کون سے حقوق کی خرید وفروخت جائز ہے اور کون سے حقوق کی خرید وفروخت جائز نہیں؟

"حقوق" کی بیع:

یہ ایک پیچیدہ مسئلہ ہے، اس لیے کہ بسا اوقات فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ بیع تو عین کی ہوتی ہے حق کی بیع

درست نہیں؛ کیونکہ یہ حق اعیان اور اموال میں سے نہیں ہیں،(۱) بعض فقہاء نے بعض حقوق کی بیع کو جائز کہا ہے، "حق المرور" کی بیع کو بعض فقہاء کرام نے جائز قرار دیا ہے، چنانچہ صاحبِ ہدایہ نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ "حق المرور" کی بیع جائز ہے،(۲) بعض فقہاء نے "حق الشرب" کی بیع کو جائز کہا ہے، یعنی کھیت میں پانی دینے کے حق کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے،(۳) اب سوال یہ ہے کہ حقوق کی بیع میں کیا اصول ہیں جن سے پتہ چلے کہ کون سے حقوق کی بیع جائز ہے اور کونسے حقوق کی بیع جائز نہیں؟ "بیع الحقوق" کے نام سے میرا ایک مستقل رسالہ ہے جو میری کتاب "بحوث في قضايا فقهية معاصرة" کے اندر شائع ہوا ہے،(۴) اور ("حقوقِ مجردہ کی خرید وفروخت" کے نام سے اس کا ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے) اس کا خلاصہ عرض کر دیتا ہوں:

"حقوق" کی اقسام:

اولاً حقوق کی دو قسمیں ہیں:

۱) حقوقِ شرعیہ

۲) حقوقِ عرفیہ

---

(۱) العناية للبابرتي، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد ۶/ ۴۳۰، ونصه: «فقد جعل لحق المرور قسطا من الثمن وهو مما يدل على جواز البيع، وفي رواية الزيادات: لا يجوز، وصححه الفقهيه أبو الليث لأنه حق من الحقوق وبيع الحقوق بالانفراد لا يجوز».

(۲) الهداية، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد ۳/ ۴۷، ونصه: «وبيع الطريق وهبته جائز وبيع مسيل الماء وهبته باطل، والمسألة تحتمل وجهين: بيع رقبة الطريق والمسيل، وبيع حق المرور والتسييل، وبيع حق المرور والتسيل فإن كان الأول فوجه الفرق بين المسئلتين أن الطريق معلوم لأن له طولا وعرضا معلوما، وأما المسيل فمجهول لأنه لا يدرى قدر ما يشغله من الماء وإن كان الثاني ففي بيع حق المرور روايتان ووجه الفرق على إحداهما بينه وبين حق التسييل أن حق المرور معلوم لتعلقه بمحل معلوم وهو الطريق، أما المسيل على السطح فهو نظير حق التعلي وعلى الأرض مجهول لجهالة محله».

(۳) المبسوط للسرخسي، كتاب الشرب ۲۳/ ۱۷۱، ونصه: «بعض المتأخرين من مشايخنا رحمهم الله أفتى أن يبيع الشرب وإن لم يكن معه أرض للعادة الظاهرة فيه في بعض البلدان، وهذه عادة معروفة بنسف قالوا: المأجور الاستصناع للتعامل، وإن كان القياس يأباه فكذلك بيع الشرب بدون الأرض».

(۴) دیکھئے: بحوث في قضايا فقهية معاصرة، البحث الثالث: بيع الحقوق المجردة ۱/ ۷۷-۹۹.

حقوقِ شرعیہ وہ کہلاتے ہیں جو شریعت نے کسی خاص شخص کو دیے ہیں اور جو قابلِ انتقال نہیں ہیں، جیسے "حق الإرث، حق الولاء، حق الشفعة" وغیرہ، ان کی بیع جائز نہیں، اور حقوقِ عرفیہ وہ کہلاتے ہیں جو عرف کی وجہ سے کسی شخص کو حاصل ہوئے ہیں، شریعت نے براہِ راست اس کو حق نہیں دیا، البتہ شریعت نے اس حق کو تسلیم کرلیا، پھر ان حقوقِ عرفیہ کی متعدد قسمیں ہیں: بعض حقوق وہ ہیں جن کا تعلق "عین" سے ہوتا ہے اور عین سے انتفاع کا حق کسی کو حاصل ہوتا ہے، جیسے "حق المرور" اس حق کی بیع جائز ہے بشرطیکہ جہالت نہ ہو، بعض حقوقِ عرفیہ وہ ہیں جن کا تعلق "عین" سے نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ حقوقِ مجردہ ہیں، ایسے حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟

"بیع" جائز نہیں "تنازل" جائز ہے:

میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ دو چیزیں الگ الگ ہیں، ایک ہے بیع، دوسری ہے صلح، بیع کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بائع نے اپنے حقوق مشتری کی طرف منتقل کردیئے، اور صلح کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ صلح کرنے والے نے اپنے حقوق تو منتقل نہیں کئے، البتہ وہ حق سے دست بردار ہوجاتا ہے، اس کو فقہ کی اصطلاح میں "تنازل" کہا جاتا ہے، میرے نزدیک "حقوقِ مجردہ" سے تنازل جائز ہے۔(۱)

نزول عن الوظائف بمال:

اس کی نظیر فقہاء کی کتابوں میں "نزول عن الوظائف بمال" ہے، مثلاً: ایک شخص کو ابدی ملازمت ملی ہوئی ہے، پہلے زمانے میں اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ جو سرکاری اوقاف ہوا کرتے تھے، یعنی حکومت کے ماتحت جو اوقاف ہوا کرتے تھے، اس کا نگران جو شخص بنتا تھا، وہ منصب اس کو ابدی طور پر حاصل ہوتا تھا، اور اس سے حکومت یہ کہہ دیتی تھی کہ تاحیات تم اس کے متولی اور نگران ہو، جس کی وجہ سے اس کو ساری عمر ملازمت کرنے کا حق حاصل ہوتا تھا، اب مثلاً: ایک شخص جو اوقاف کا نگران ہے، اس کی پانچ ہزار روپے تنخواہ ہے، ایک دوسرا شخص آتا ہے اور اس نگران سے کہتا ہے کہ تم اپنی جگہ پر مجھے ملازم رکھوادو اور مجھے نگران بنادو، وہ نگران کہتا ہے کہ میں تمہیں اپنی جگہ پر ملازم رکھوادوں گا، بشرطیکہ اس کے عوض تم مجھے پچاس ہزار روپے ادا

(۱) نفس المصدر.

کردو، اور جب یہ رقم تم مجھے دو گے تو میں تمہارے حق میں دست بردار ہو جاؤں گا، اور پھر حکومت کو درخواست دے کر تم اپنا تقرر کرا لینا، یہ نگران جو پچاس ہزار روپے لے رہا ہے، یہ اپنے حق سے دست بردار ہونے کے لے رہا ہے، اسی کو فقہاء کرام "نزول عن الوظائف بمال" سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی وہ شخص مال کے عوض اپنے حق سے دست بردار ہو گیا، فقہائے متاخرین نے اس کو جائز کہا ہے، یہ ایک صلح ہے۔ (۱)

حضرت حسنؓ کا خلافت سے دست بردار ہونا:

اس کے جواز کی دلیل وہ معاملہ ہے جو حضرت حسنؓ نے حضرت معاویہؓ کے ساتھ کیا، وہ یہ ہے کہ حضرت حسنؓ خلیفہ بن چکے تھے، اور حضرت معاویہؓ کا حضرت علیؓ سے نزاع پہلے سے چلا آ رہا تھا، وہ نزاع حضرت حسنؓ کے زمانے میں بھی باقی رہا، اس وقت حضرت حسنؓ نے حضرت معاویہؓ سے صلح کرتے ہوئے فرمایا کہ میں خلافت سے آپ کے حق میں دست بردار ہوتا ہوں، آپ خلیفہ بن جائیں، لیکن اتنا مال ادا کرنا ہوگا، (۲) اب ظاہر ہے کہ یہ بیع نہیں تھی، اس لیے کہ خلافت کی بیع نہیں ہو سکتی، البتہ خلافت سے دست برداری ہو سکتی ہے، اور صلح بمال ہو سکتی ہے، لہٰذا ایسے حقوق جو اعیان سے متعلق نہیں ہیں ان میں بہت سی جگہوں پر دست بردار ہونا، اور اس دست برداری کے عوض کوئی مالی معاوضہ وصول کرنا جائز ہو جاتا ہے۔

"حقِ أسبقیت" سے تنازل بمال جائز ہے:

چنانچہ فقہائے حنابلہ کی کتابوں میں "حقِ أسبقیت" کے بارے میں ایک مسئلہ ملتا ہے "حقِ أسبقیت" اسے کہتے ہیں کہ ایک مباح جگہ ہے، اس جگہ پر جو شخص پہلے پہنچ جائے، وہ اس کا حق دار ہو جاتا ہے، مثلاً: مسجد کے اندر کسی شخص کی کوئی جگہ متعین نہیں ہوتی، بلکہ جو شخص مسجد میں جس جگہ پر پہلے بیٹھ جائے

---

(۱) الدر المختار، كتاب البيوع، مطلب في بيع الجامكية ۵۱۹/۴، ونصه: «فيفتى بجواز النزول عن الوظائف بمال».

(۲) عمدة القاري، أبواب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم إن ابني هذا سيد، تحت الرقم: ۴۰۷۲، ونصه: «وبعد كلام طويل ومحاورات جرت بينهما سلم الحسن الأمر إلى معاوية وصالحه وبايعه على الأمر والطاعة... وتباشر الناس بذلك، وأجاز معاوية الحسن بن علي بثلاثمائة ألف وألف ثوب وثلاثين عبدا، ومائة جمل».

گا، وہ جگہ اس کا حق ہو جائے گی، اس کو "حقِ أسبقیت" کہتے ہیں، فقہائے حنابلہ فرماتے ہیں کہ "حق أسبقیت" سے تنازل بمال جائز ہے، مثلاً: ایک شخص صفِ اول میں امام کے پیچھے والی جگہ پر بیٹھ گیا، دوسرا شخص اس سے آ کر کہتا ہے کہ تم اتنے پیسے لے لو اور یہ جگہ چھوڑ دو، حنابلہ کے نزدیک اس شخص کو پیسے لینا جائز ہے، اس لیے کہ اس شخص کو یہ حق ہو گیا ہے کہ اس جگہ پر بیٹھے، لہٰذا جب وہ اپنے اس حق سے دست بردار ہو رہا ہے تو اس کو اس پر معاوضہ لینا جائز ہے۔ (۱)

"حقِ تصنیف" یا "حقِ طباعت":

"حقِ تصنیف" یا "حقِ طباعت" بھی "حقِ أسبقیت" ہے، اس لیے کہ اس کتاب کو شائع کرنے کا پہلا حق دار وہی شخص ہے جس نے وہ کتاب لکھی، اس لیے اس کو "حقِ أسبقیت" حاصل ہوئی، اب اگر یہ شخص اپنا یہ حق دوسرے کو فروخت کر رہا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے اس حق سے دست بردار ہو رہا ہے، اور اس پر معاوضہ لے رہا ہے، اور حق سے دست برداری پر معاوضہ لینا جائز ہے۔ (۲)

"مبیع" کا "عین" ہونا ضروری نہیں:

اور اس کے جواز کی دلیل کے طور پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ "مبیع" کا "عین" ہونا ضروری نہیں، اس لیے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو "عین" کی تعریف میں نہیں آتیں، مگر ان کی خرید و فروخت جائز ہے، مثلاً: بجلی عین نہیں، اس لیے کہ قائم بالذات نہیں، بلکہ ایک توانائی، ایک طاقت اور ایک عرض ہے، لیکن اس کی خرید و فروخت ہو رہی ہے، اب اگر یہ کہہ دیں کہ چونکہ "بجلی" عین نہیں ہے اس لیے اس کی خرید و فروخت جائز نہیں، تو یہ بالکل بداہت کے خلاف ہوگا، اس لیے کہ آج کے دور میں بجلی "أعز الأموال" میں سے ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مبیع کے لیے "عین" ہونا ضروری نہیں۔

---

(۱) شرح منتهى الإرادات لمحمد بن أحمد بن علي البهوتي الحنبلي، باب إحياء الموات ۲/ ۳۶۸، ونصه: «(أو آثر شخصًا بمكانه في الجمعة وليس له بيعه) أي: ليس لمن قلنا إنه أحق بشيء من ذلك السابق بيعه؛ لأنه لا يملكه كحق الشفعة قبل الأخذ، وكمن سبق إلى مباح، لكن النزول عنه بعوض لا على وجه البيع جائز».

(۲) فتاوی رحیمیہ، مفتی عبد الرحیم لاجپوری، متفرقات في البيوع، عنوان: حق تصنف اور حقوق طبع کے متعلق چند سوالات اور ان کے جوابات ۹/ ۱۱۹۔

یہ "حقوق" مال کی تعریف میں آتے ہیں:

البتہ مبیع کے لیے "مال" ہونا ضروری ہے، اور "مال" کے بارے میں علامہ ابن عابدینؒ نے فرمایا کہ:

﴿المَالِيَّةُ تَثْبُتُ بِتَمَوُّلِ النَّاسِ﴾[1]

یعنی "مالیت" لوگوں کی تمول سے ثابت ہوجاتی ہے۔

یعنی عام طور پر لوگ جس چیز کو مال سمجھیں، وہ مال ہے، اس کا "عین" ہونا ضروری نہیں، اور قرآن وسنت کی کوئی نص ایسی نہیں ہے جو مبیع کے "عین" ہونے کو ضروری قرار دیتی ہو، لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ "عرف" کی وجہ سے یہ حقوق اب مال کا درجہ اختیار کر گئے ہیں، اس لیے ان کی خرید وفروخت جائز ہے۔

"اسم التجاري" اور "علامة التجارية" کی بیع:

البتہ "اسم التجاری" یا "علامة التجارية" یعنی ٹریڈ مارک (Trade Mark) ان کی بیع کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس کے اندر لوگوں کے لیے دھوکہ نہ ہو، اگر دھوکا ہوگا تو پھر یہ بیع جائز نہ ہوگی، مثلاً: "باٹا" کے جوتے مشہور ہیں، اس لیے کہ مضبوط ہوتے ہیں، اور لوگ ان کو اچھا سمجھتے ہیں، اب ایک شخص نے "باٹا" کا نام خرید لیا، اور اس نام سے گھٹیا جوتے بنا کر بازار میں ان کو بیچنا شروع کر دیا، اب خریدار "باٹا" کا نام دیکھ کر خریدے گا کہ یہ جوتا مضبوط ہوگا، حالانکہ حقیقت میں اب اس کا بنانے والا بدل چکا ہے، جس کی وجہ سے خریدار کو دھوکہ ہوگا، اس لیے "اسم التجاري" کی بیع کے بعد اس کا اعلان ہونا ضروری ہے کہ اس کا بنانے والا بدل چکا ہے، کمپنی بدل چکی ہے، ورنہ اس کی بیع جائز نہیں ہوگی۔[2]

پگڑی:

"پگڑی" یہ بھی ایک حق ہے، اور یہ کرایہ داری کو باقی رکھنے کا حق ہے، اس حق کی خرید وفروخت جائز

---

(۱) رد المحتار لابن عابدين، كتاب البيوع، مطلب: في تعريف المال والملك المتقوم ۴/ ۵۰۱، ونصه: «المالية تثبت بتمول الناس كافة أو بعضهم».

(۲) امداد الفتاوی، مولانا اشرف علی تھانوی، کتاب البیوع، عنوان: کارخانوں کے نام فروخت کرنا ۳/ ۱۱۹، نیز دیکھیے: بحوث في قضايا فقهية معاصرة، البحث الثالث: بيع الحقوق المجردة ۱/ ۸۵، ۸۸.

نہیں،(۱) اس لیے کہ یہ ایک ایسا حق ہے جس کو شریعت نے تسلیم نہیں کیا، اس کی تفصیل میری کتاب "بحوث في قضايا فقهية معاصرة" میں موجود ہے، ضرورت ہو تو وہاں پر مراجعت کرلیں۔(۲)

"بیع" اور "نزول" میں فرق:

بیع اور نزول (دست برداری) میں یہ فرق ہے کہ بیع کے ذریعے وہ حق بعینہ مشتری کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، اور نزول کی صورت میں حق منتقل نہیں ہوتا، بلکہ صاحب حق کی مزاحمت ختم ہوجاتی ہے، اور وہ یہ کہہ دیتا ہے کہ تم کوشش کرکے یہ حق حاصل کرلو، میں تمہارے درمیان مزاحم نہیں بنوں گا، جیسے پہلے زمانے میں "نزول عن الوظائف بمال" میں ہوتا تھا کہ اوقاف کا متولی اور نگران دوسرے سے کہتا کہ اگر تم مجھے مثلاً: پچاس ہزار روپے دوگے تو میں دست بردار ہو جاؤں گا، اور یہ جگہ خالی کردوں گا، لیکن میں تمہارا تقرر نہیں کراؤں گا، تم خود درخواست دے کر اپنا تقرر کرالینا، میں اس کا ذمہ دار نہیں ہوں کہ تمہارا تقرر ضرور اس جگہ پر ہوجائے۔(۳)

---

(۱) فتاویٰ رحیمیہ، مفتی عبدالرحیم لاجپوری، متفرقات فی البیوع، عنوان: دکان کی پگڑی ۹/ ۲۱۸۔

(۲) بحوث في قضايا فقهية معاصرة، البحث الثالث: بيع الحقوق المجردة ۱/ ۱۰۳.

(۳) رد المحتار، كتاب الوقف، مطلب في النزول عن الوظائف ۴/ ۳۸۲، ونصه: «وذكر في البحر أيضا أن المتولي لو عزل نفسه عند القاضي ينصب غيره ولا ينعزل بعزل نفسه حتى يبلغ القاضي ومن عزل نفسه لفراغ لغيره عن وظيفة النظر أو غيرها ثم إن كان المنزول له غير أهل لا يقرره القاضي ولو أهلا لا يجب عليه تقريره».

باب ماجاء في كراهية بيع الحيوان بالحيوان نسيئة

(۱۲۳۷)عَنْ سَمُرَةَ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عليه وسلم نَهٰى عَنْ بَيْعِ الحَيَوَانِ بِالحَيَوَانِ نَسِيئَةً». (۱)

حضرت سمرہؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک حیوان کی دوسرے حیوان کے بدلے ادھار بیع کرنے سے منع فرمایا۔

مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ حیوان کی بیع میں تفاضل تو جائز ہے کہ ایک حیوان کے بدلے میں دو حیوان فروخت کرنا جائز ہے، بشرطیکہ "یداً بیدٍ" ہو، ادھار نہ ہو۔ (۲)

اموالِ ربویہ میں حرمتِ ربا کی علت:

اس کا اصول یہ ہے کہ جو اموال ربویہ ہیں، ان میں حرمت کی علت ہمارے نزدیک "قدر" اور "جنس" کا پایا جانا ہے، اگر قدر اور جنس دونوں پائے جائیں تو ان کی باہمی خرید وفروخت میں تفاضل بھی ناجائز ہے، اور "نسیئہ" بھی ناجائز ہے، اور اگر ان میں سے صرف ایک چیز پائی جائے، یا صرف قدر پائی جارہی ہو، یا صرف جنس پائی جارہی ہو تو اس صورت میں تفاضل جائز ہوتا ہے، لیکن نسیئہ حرام ہوتا ہے، مثلاً: حنطہ کی بیع شعیر کے ساتھ ہورہی ہو تو اس صورت میں ایک چیز پائی جارہی ہے، یعنی "قدر" اس لیے کہ دونوں چیزیں کیلی ہیں، لیکن چونکہ جنس مختلف ہے، اس لیے اس صورت میں تفاضل تو جائز ہوگا کہ ایک صاع حنطہ کو دو صاع شعیر کے بدلے میں فروخت کرنا جائز ہے، لیکن نسیئہ جائز نہیں، بلکہ ایک ہی مجلس میں عوضین پر قبضہ ہونا ضروری ہے، اس

---

(۱) أخرجه النسائي، كتاب البيوع، باب بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، رقم: ۴۶۲۰، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، رقم: ۳۳۵۶.

(۲) شرح البخاري لابن بطال، كتاب البيوع، باب بيع العبيد والحيوان، تحت الرقم: ۱۴۸، ونصه: «قالوا وهذا مذهب ابن عباس وعمار بن ياسر رضي الله عنهما، وأجاز التفاضل فيه يدا بيد».

طرح اگر دونوں طرف ایک ہی جنس پائی جارہی ہو، اور قدر نہ ہو، جیسے حیوان کی بیع حیوان سے کرنے میں قدر نہیں پائی جارہی ہے، اس لیے کہ حیوان نہ کیلی ہے اور نہ وزنی ہے، البتہ دونوں طرف ایک ہی جنس پائی جارہی ہے، لہٰذا ایک بکری کو دو بکری کے عوض فروخت کرنا جائز ہے، لیکن اس حدیث کی بنیاد پر نسیئہ ناجائز ہے۔ (۱)

امام شافعیؒ کا مسلک:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اتحادِ جنس کے پائے جانے کے باوجود نسیئہ حرام نہیں ہوتا، اس لیے وہ فرماتے ہیں کہ حیوان کی بیع حیوان سے نسیئۃً بھی جائز ہے، (۲) حدیثِ باب ہماری دلیل ہے اور شافعیہؒ کے خلاف حجت ہے، امام شافعیؒ کی طرف سے حدیثِ باب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کی سند کمزور ہے، کیونکہ اس حدیث کو حضرت حسن بصریؒ حضرت سمرۃؓ سے روایت کررہے ہیں، اور محدثین میں یہ بات مشہور ہے کہ حضرت حسن بصریؒ نے حضرت سمرۃؓ سے صرف ایک حدیث جو عقیقہ کے بارے میں ہے، صرف وہ سنی ہے، اس کے علاوہ کوئی حدیث نہیں سنی، لہٰذا یہ حدیث منقطع ہے، اور قابلِ استدلال نہیں۔

حدیثِ باب پر اعتراض کا جواب:

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے متعدد مقامات پر یہ بحث چھیڑی ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کا سماع حضرت سمرۃؓ سے ثابت ہے یا نہیں؟ ترجیح اس کو دی ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کا سماع حضرت سمرۃؓ سے صرف عقیقہ والی حدیث میں ہی نہیں، بلکہ اور احادیث میں بھی سماع ثابت ہے، (۳) امام بخاری اور علی بن مدینیؒ

---

(۱) الدر المختار، كتاب البيوع، باب الربا، ۵/۱۷۲، ونصه: «(وإن وجد أحدهما) أي: القدر وحده أو الجنس (حل الفضل وحرم النساء)».

(۲) المجموع شرح المهذب للنووي، باب الربا ۹/۴۰۳، ونصه: «واحتج أصحابنا بالأحاديث والآثار السابقة في بيع الإبل بالإبل مؤجلة ولأنهما عوضان لا تجمعهما علة واحدة فلا يحرم فيهما النساء».

(۳) إعلاء السنن، أبواب البيوع، باب النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، ۱۴/۳۸۲، تحت الرقم: ۴۷۵۵، ونصه: «وأما حديث الحسن عن سمرة فقال البيهقي: إنه منقطع؛ لأنه لم يثبت سماع الحسن عن سمرة في غير حديث العقيقة عند أكثر الحفاظ، والجواب عنه أن الترمذي حسن هذا الحديث وصححه، وقال: العمل عليه عند أكثر أهل العلم. وراجع للبحث على هذا الحديث للإمام الترمذي سنن الترمذي».

کا بھی یہی موقف ہے،(۱) لہٰذا صرف اس کی وجہ سے حدیث کو رد کرنا ممکن نہیں، اسکے علاوہ حافظ زیلعی نے "نصب الرأية" میں لکھا ہے کہ یہ حدیث متعدد اسانید سے مروی ہے، اوران میں بعض اسانید نہایت قوی ہیں،(۲) چنانچہ مسند بزار میں جس سند سے یہ حدیث آئی ہے، اس کے بارے میں خود امام بزارؒ نے یہ اعتراف کیا ہے کہ:

﴿لَيْسَ فِيْ هٰذَاالْبَابِ حَدِيْثٌ أَجَلُّ اِسْنَادًا مِنْ هٰذَا﴾(۳)

یعنی اس باب میں اس سے زیادہ جلیل السند کوئی اور حدیث نہیں ہے۔

لہٰذا یہ حدیث اپنی جگہ پر صحیح ہے، اور یہ اعتراض درست نہیں۔

حنفیہ کی تائید میں دوسری حدیث:

اس باب کی اگلی حدیث جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے:

(۱۲۳۸) عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عليه وسلم : «الحَيَوَانُ اثْنَانِ بِوَاحِدٍ لَا يَصْلُحُ نَسِيئًا، وَلَا بَأْسَ بِه يَدًا بِيَدٍ».(۴)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ایک حیوان کی بیع دو حیوان سے نسیئۃ درست نہیں، اگر ہاتھوں ہاتھ ہو تو پھر کوئی حرج نہیں۔

---

(۱) التاريخ الأوسط للإمام البخاري، ذكر من مات من بين المائة إلى العشر، رقم: ۱۲۰۰، ونصه: «سمعت محمد بن إسماعيل قال: سمعت عليا يقول: سماع الحسن من سمرة صحيح وهو الحسن بن يسار».

(۲) نصب الراية لجمال الدين الزيلعي، فصل في الغسل ۸۹/۱، ونصه: «واختار الحاكم ولا يتوهم أن الحسن لم يسمع من سمرة، فإنه سمع منه، انتهى، وأخرج في كتابه عدة أحاديث من رواية الحسن عن سمرة، وقال في بعضها: على شرط البخاري».

(۳) ملاحظہ: مسند بزار میں یہ عبارت ہمیں نہ مل سکی، البتہ علامہ عینی رحمہ اللہ اور دیگر حضرات نے امام بزار کے حوالہ سے اس کو ذکر کیا ہے۔ «فإن قلت: حديث ابن عباس قال فيه البيهقي: إنه عن عكرمة عن النبي، ﷺ، مرسل؟ قلت: أخرجه الطحاوي من طريقين متصلين، وأخرجه البزار أيضا متصلا، ثم قال: ليس في هذا الباب حديث أجل إسنادا منه، وهذه الأحاديث مع اختلاف طرقها يؤيد بعضها بعضا». (عمدة القاري، كتاب البيوع، باب بيع العبيد والحيوان بالحيوان، ۴۵/۱۲)، نیز دیکھیے: الجوهر النقي لابن التركماني ۲۸۹/۵.

(۴) أخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، رقم: ۲۲۷۱.

یہ حدیث بھی حضرت سمرہؓ کی حدیث کی تائید کرتی ہے، اور یہ حدیث اس سے زیادہ واضح اور صاف ہے، اس حدیث پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار حجاج بن ارطاۃ پر ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اگر چہ حجاج بن ارطاۃ مختلف فیہ راوی ہیں، لیکن ان کے بارے میں قولِ فیصل یہ ہے کہ اگر وہ منفرد نہ ہوں تو مقبول ہیں،(۱) اسی وجہ سے امام ترمذیؒ نے حدیث ذکر کرنے کے بعد فرمایا: "هذا حديث حسن" اس لیے اس حدیث کو پہلی حدیث کی تائید کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال اور اس کا رد:

امام شافعیؒ ایک تو حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے واقعے سے استدلال فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ایک غزوہ کے موقع پر اونٹوں کی ضرورت پیش آئی اور اونٹ مل نہیں رہے تھے، فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ: لوگوں سے جا کر اونٹ وصول کرو:

﴿فَكُنْتُ آخذ الْبَعِير بِالْبَعِيرَيْنِ إِلَى إبل الصدقة﴾(۲)

یعنی میں ایک اونٹ دو اونٹوں کے بدلے صدقے کے اونٹ آنے تک ادھار لیتا تھا۔

لوگوں سے کہتا کہ تم اپنا ایک اونٹ دے دو، اس کے عوض اتنی مدت کے بعد ہم تمہیں دو اونٹ دیں گے، اور یہ معاملہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہوا، اس سے معلوم ہوا کہ ایک حیوان کی بیع دو حیوان کے ساتھ نسیئۃ جائز ہے،(۳) اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ تحریمِ ربا سے پہلے کا ہے، اس لیے کہ ربا کی حرمت بالکل آخری زمانے میں آئی ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا کی حرمت کا اعلان حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا، اور

---

(۱) إعلاء السنن للعلامة ظفر أحمد عثماني، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، ۱۴/ ۳۸۳ تحت الرقم: ۴۷۵۸، ونصه: «وأما رواية الحجاج قال ابن حجر: فيه لين، ومجرد اللين ليس بطعن، فالرجل حسن الحديث كما مر غير مرة وقد حسن الترمذي هذا ومع ذلك فلم ينفرد به إلخ».

(۲) جزء من حديث أخرجه الدارقطني، كتاب البيوع، رقم: ۳۰۵۴، ونصه: «عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ أمره أن يجهز جيشا فنفدت الإبل، قال: فأمرني رسول الله ﷺ «أن آخذ في قلائص الصدقة»، فكنت آخذ البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة».

(۳) المجموع شرح المهذب للنووي، باب الربا ۹/ ۳۹۹، ونصه: «وما سوى الذهب والفضة والمأكول والمشروب لا يحرم فيها الربا فيجوز بيع بعضها ببعض متفاضلا ونسيئة... فأمرني أن آخذ على قلاص الصدقة فكنت آخذ البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة».

جزیۃ الوداع کے بعد کوئی ایسا غزوہ نہیں ہوا جس میں آپ خود شریک ہوئے ہوں، اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ واقعہ ربا کی حرمت سے پہلے کا واقعہ ہے، اس لیے یہ حجت نہیں ہوگا۔ (۱)

دوسرا استدلال اور اس کا رد:

امام شافعیؒ دوسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے واقعے سے کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ انہوں نے ایک اونٹ چار اونٹوں کے بدلے میں خریدا، اور یہ فرمایا کہ میں اپنا اونٹ "ربذہ" کے مقام پر دوں گا، اور اس وقت نہیں دیا، ظاہر ہے کہ یہ "بيع بالنسيئة" ہوئی، اس سے معلوم ہوا کہ حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ نسیئہ جائز ہے۔ (۲)

یہ "بيع الغائب بالناجز" ہے اور یہ جائز ہے:

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ "بيع بالنسيئه" تو ناجائز ہے، لیکن "بيع الغائب بالناجز" جائز ہے، دونوں میں فرق یہ ہے کہ "بيع بالنسيئه" میں ایک "أجل" مقرر ہوتی ہے، اور وہ "أجل" عقد کے اندر شرط ہوتی ہے کہ جب تک وہ "أجل" نہیں آئے گی، اس وقت تک مشتری کو مبیع کے مطالبے کا حق نہیں ہوگا، اور "بيع الغائب بالناجز" کے اندر صلبِ عقد میں اجل کی ایسی کوئی شرط نہیں ہوتی، بلکہ بیع کے مکمل ہوتے ہی مشتری کو مبیع کے مطالبے کا حق حاصل ہو جائے گا، اور جب بھی وہ مشتری مطالبہ کرے گا، بائع کے ذمہ یہ حق ہوگا کہ وہ مبیع مشتری کے حوالے کر دے، لیکن بائع یہ کہتا ہے کہ بیع تو مکمل ہوگئی، لیکن میرا گھوڑا فلاں جگہ رکھا ہے، وہاں جا کر تمہیں دے دوں گا۔

یہ "بيع الغائب بالناجز" ہے، یہ "بيع بالنسيئه" نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں صلبِ عقد کے اندر کوئی اجل مشروط نہیں، بلکہ عقد ہوتے ہی مشتری کو مطالبہ کا حق حاصل ہو جاتا ہے، یہ جائز ہے، جیسے

---

(۱) إعلاء السنن للعلامة ظفر أحمد العثماني، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، ۱۴/ ۳۸۷ تحت الرقم: ۴۷۶۰، ونصه: «أو كان ذلك قبل النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة».

(۲) مسند الشافعي للشافعي، الباب الثالث في الربا، رقم: ۵۵۶، ونصه: «عن نافع عن ابن عمر: أنه اشترى راحلة بأربعة أبعرة مضمونة عليه يوفيها صاحبها بالربذة (الربذة محركة قرية معروفة قرب المدينة بها قبر أبي ذر الغفاري)»، وكذا في المجموع شرح المهذب للنووي، باب الربا ۹/ ۳۹۹.

مثلاً: آپ بازار میں کسی دکاندار کے پاس کوئی چیز خریدنے گئے، وہ دکاندار تمہارا جاننے والا تھا، آپ نے اس سے سودا خریدا، جب پیسے دینے کے لیے ہاتھ جیب میں ڈالا تو معلوم ہوا کہ جیب میں پیسے نہیں ہیں، اب دکاندار آپ سے کہتا ہے کہ آپ سودا لے جائیں، پیسے بعد میں آجائیں گے، یا بعد میں دے جانا، یہ کون سی بیع ہے؟

اگر اس کو "بیع بالنسیئہ" کہا جائے تو یہ بیع باطل ہوگی، اس لیے کہ پیسے بعد میں دینے کی کوئی اجل مقرر اور متعین نہیں ہوئی، اور "بیع بالنسیئہ" میں اجل کا مقرر اور متعیّن نہ ہونا بیع کو فاسد کر دیتا ہے، لیکن یہ بیع درست ہے، اس لیے کہ بیع کے اندر صلبِ عقد میں اجل کی شرط نہیں، بلکہ بیعِ حال ہے، اور بائع کو ہر وقت یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ زبردستی مشتری سے پیسے وصول کر لے، لیکن بائع نے تسامح سے کام لیتے ہوئے اپنا یہ حق چھوڑ دیا، اور مشتری سے کہہ دیا کہ پیسے بعد میں دے جانا، یہ "بیع الغائب بالناجز" ہے، اسی طرح حیوان کی بیع حیوان سے ہو رہی ہو تو "بیع الغائب بالناجز" جائز ہے، اور "بیع بالنسیئہ" جائز نہیں، اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے واقعے میں "بیع الغائب بالناجز" ہے، "بیع بالنسیئة" نہیں ہے،[1] اس لیے اس واقعے سے استدلال درست نہیں۔

---

(۱) إعلاء السنن، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، ۱۴/ ۳۸۸، تحت الرقم: ۴۷۶۰، ونصه: «وهذا بيع غائب بناجز وليس بنسيئة إلخ».

باب ما جاء في شراء العبد بالعبدين

(۱۲۳۹)عَنْ جَابِرٍ قَالَ: جَاءَ عَبْدٌ فَبَايَعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الهِجْرَةِ، وَلَا يَشْعُرُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عليه وسلم أَنَّهُ عَبْدٌ، فَجَاءَ سَيِّدُهُ يُرِيدُه، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عليه وسلم: «بِعْنِيه»، فَاشْتَرَاهُ بِعَبْدَيْنِ أَسْوَدَيْنِ، ثُمَّ لَمْ يُبَايِعْ أَحَدًا بَعْدُ حَتَّى يَسْأَلَه «أَعَبْدٌ هُوَ؟».(۱)

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ایک غلام حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آیا، اور آپ کے دستِ مبارک پر ہجرت پر بیعت کی کہ میں ہجرت کروں گا، حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو معلوم نہیں تھا کہ غلام ہے، بعد میں اس غلام کا آقا اس کو تلاش کرتا ہوا آیا، (بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ آقا کافر ہوگا، اس لیے آپ نے یہ مناسب نہیں سمجھا کہ مسلمان غلام کو کافر آقا کے پاس واپس بھیجا جائے،(۲) اس لیے آپ نے آقا سے فرمایا کہ: یہ غلام مجھے فروخت کردو، چنانچہ آپ نے وہ غلام دو سیاہ فام غلاموں کے عوض خرید لیا۔

اس واقعے کے بعد آپ کسی سے اس وقت تک بیعت نہیں کرتے تھے جب تک یہ معلوم نہ کرلیں کہ وہ غلام تو نہیں ہے۔

اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک غلام کو دو غلاموں کے عوض خرید لیا، اس سے معلوم ہوا کہ ایک غلام کو دو غلاموں کے عوض خریدا جاسکتا ہے، اور یہ بالاتفاق جائز ہے جیسا کہ پہلے عرض کیا تھا کہ جب حیوان کی بیع حیوان سے ہو تو تفاضل جائز ہے، البتہ حنفیہؒ کے نزدیک "نسیئہ" ناجائز ہے، شوافعؒ کے نزدیک جائز ہے۔

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب جواز بيع الحيوان بالحيوان، رقم: ۱۲۰۲، وأخرجه النسائي، كتاب البيعة، باب بيعة المماليك، رقم: ۴۱۸۴.

(۲) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب البيوع، باب بيع الحيوان بالحيوان من جنسه إلخ، تحت الرقم: ۱۲۰۲، ونصه: «هذا محمول على أن سيده كان مسلما ولهذا باعه بالعبدين الأسودين والظاهر أنهما كانا مسلمين ولا يجوز بيع العبد المسلم لكافر ويحتمل أنه كان كافرا أو أنهما كانا كافرين».

باب ما جاء أن الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وكراهية التفاضل فيه

(۱۲٤۰) عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى الله عليه وسلم قَالَ: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالفِضَّةُ بِالفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالبُرُّ بِالبُرِّ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالمِلْحُ بِالمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، فَمَنْ زَادَ أَوْ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبَى، بِيعُوا الذَّهَبَ بِالفِضَّةِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ، وَبِيعُوا البُرَّ بِالتَّمْرِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ، وَبِيعُوا الشَّعِيرَ بِالتَّمْرِ كَيْفَ شِئْتُمْ يَدًا بِيَدٍ».(۱)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان چھ چیزوں میں باہمی تبادلہ کی صورت میں تفاضل اور نسیہ کو ناجائز قرار دیا، جب کہ وہ ہم جنس ہوں اور جب ہم جنس نہ ہوں تو اس صورت میں تفاضل کو جائز قرار دیا اور نسیہ کو حرام قرار دیا۔

ربا الفضل کی حرمت کی وجہ:

اس حدیث کا پسِ منظر یہ ہے کہ یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ربا کی تحریم کے نزول کے بعد بیان فرمائی، اصل ربا وہ تھا جس کو قرآنِ کریم نے حرام قرار دیا، فرمایا:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِين﴾(۲)

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، رقم: ۱۵۸۷، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في الصرف، رقم: ۳۳۴۹.

(۲) البقرة-۲/۲۷۸.

یعنی جو قرض دیا جائے اس قرض پر زیادتی کا مطالبہ نہ کیا جائے۔

یہ ربا کی حقیقت تھی جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا، اس لیے اس کو "ربا القرآن" بھی کہا جاتا ہے، لیکن ربا القرآن کے سدِ باب کے طور پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان چھ چیزوں کے باہمی تبادلے کی صورت میں "تفاضل اور نسیئہ" کو ناجائز قرار دیا، اور تماثل اور برابری اور یداً بید کو ضروری قرار دیا، اس کے منع کرنے کی حکمت خود حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک دوسری حدیث میں بیان فرمائی کہ:

﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمُ الرِّبَا﴾(۱)

یعنی میں اس لیے منع کر رہا ہوں کہ مجھے تم پر ربا کا اندیشہ ہے، (اس لیے کہ اس قسم کے معاملات اگر تم لوگ کرتے رہے تو کسی وقت ربا کے اندر مبتلا ہو جاؤ گے۔)

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ان اشیائے ستہ میں تفاضل اور نسیئہ کو ناجائز قرار دینے کی حکمت ربا کا سدِ باب کرنا ہے، اس لیے کہ جس زمانہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ بات ارشاد فرمائی، اس زمانہ میں خاص کر دیہاتوں میں لوگوں کے پاس نقد رقم کم ہوتی تھی، اور وہ لوگ عام طور پر اشیاء کا تبادلہ اشیاء سے کرتے تھے، مثلاً: کپڑے کی ضرورت ہوتی تو گندم کے عوض کپڑا خرید لیتے، چاول کے عوض گندم خرید لیتے، کھجور کے عوض جو خرید لیتے، گویا کہ ان اجناس کو بطورِ ثمن استعمال کیا جاتا تھا، اب اگر ان اجناس میں آپس میں تبادلے کے وقت تفاضل کو جائز قرار دے دیا جاتا تو لوگ ربا کے حصول کے لیے اس کو حیلے کے طور پر استعمال کرتے، اور ایک صاع گندم کے عوض وہ دو صاع گندم حاصل کر لیتے، اور اس طرح اس کے ذریعہ ربا کا دروازہ کھل سکتا تھا، اس لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان اشیائے ستہ میں تفاضل کو منع فرما دیا۔

کیا حرمت اشیائے ستہ کے ساتھ مخصوص ہے؟

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف چھ چیزوں کا ذکر فرمایا: گندم، جو، نمک، کھجور، سونا، چاندی، اب سوال یہ ہے کہ یہ حکم ان چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا حرمت کا یہ حکم عام ہے؟ اگر عام ہے تو پھر کن چیزوں میں یہ حکم

---

(۱) جزء من حديث أخرجه الطبراني في الكبير، باب البيان في نسخ ذلك ورجوع ابن عباس، رقم: ۴۵۸، ونصه: «عن عطية، قال: قال أبو سعيد لابن عباس رحمه الله: تب إلى الله عز وجل، فقال: أستغفر الله وأتوب إليه. قال: ألم تعلم ان رسول الله ﷺ نهى عن الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، وقال: إني إلخ».

جاری ہوگا اور کن میں نہیں ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان آپس میں اختلاف ہے، بعض تابعین کا تو مسلک یہ تھا کہ یہ حکم صرف ان اشیائے ستہ کے ساتھ خاص ہے، ان اشیاء کے علاوہ دوسرے چیزوں کا اگر کوئی شخص تبادلہ کرنا چاہے تو ہم جنس ہونے کے باوجود تفاضل اور نسیئہ حرام نہیں، مثلاً: اس حدیث میں مکئی کا ذکر نہیں ہے، اس لیے اگر مکئی کا تبادلہ مکئی سے ہو تو اس میں تفاضل بھی جائز ہے اور نسیئہ بھی جائز ہے، یہ حضرت قتادہؒ کا مسلک ہے۔ (۱)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرمت کی علّت:

جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم ان چھ چیزوں کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ یہ حکم "معلول بعلة" ہے، یعنی ایک علّت ہے جو ان چھ اشیاء کے درمیان مشترک ہے، اب وہ علّت جہاں کہیں پائی جائے گی، حرمت کا حکم وہاں منطبق ہو جائے گا اور تفاضل اور نسیئہ حرام ہوگا، پھر اس علّت کی تعیین میں جمہور کے درمیان آپس میں اختلاف ہو گیا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ علّت "قدر" اور "جنس" ہے، "قدر" کا مطلب ہے کسی چیز کا کیلی یا وزنی ہونا، لہٰذا جو چیز کیل یا وزن کے ذریعے فروخت کی جاتی ہے تو اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ اس کے اندر "قدر" موجود ہے، "جنس" کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کا تبادلہ اس کے ہم جنس سے کرنا، لہٰذا جس جگہ پر یہ دو چیزیں پائی جائیں گی، حرمتِ تفاضل اور نسیئہ کا حکم آجائے گا۔

چنانچہ جس طرح گندم کو گندم کے عوض فروخت کرتے وقت تفاضل اور نسیئہ حرام ہے، اسی طرح مکئی کو مکئی سے تبادلہ کے وقت بھی تفاضل اور نسیئہ حرام ہوگا، اگر باجرہ کا تبادلہ باجرہ سے کیا جائے گا تو بھی یہی حکم ہوگا، چاول کو چاول کے عوض فروخت کریں تو بھی یہی حکم ہوگا، سیب کا تبادلہ سیب سے کرے تو بھی یہی حکم ہوگا، آم کو آم کے عوض فروخت کریں تب بھی یہی حکم ہوگا۔

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جن چھ چیزوں کا ذکر فرمایا ہے ان

---

(۱) عمدة القاري، كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة، تحت الرقم: ۴۳۱۲، ونصه: «فهذه الأشياء الستة مجمع عليها، واختلفوا فيما سواها، فذهب أهل الظاهر ومسروق وطاووس والشعبي وقتادة وعثمان البتي فيما ذكره الماوردي: إلى أنه يتوقف التحريم عليها. وقال سائر العلماء: بل يتعدى إلى ما في معناها».

میں سے چار چیزوں میں "کیل" پایا جاتا ہے، وہ چار چیزیں یہ ہیں: حنطہ، شعیر، تمر، ملح، اور ذہب اور فضہ میں وزن پایا جاتا ہے، لہٰذا جہاں کہیں کیل یا وزن پایا جائے اور جنس کا تبادلہ جنس سے ہو، وہاں حرمتِ تفاضل اور نسیئہ کا حکم آجائے گا۔ (۱)

امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت کی علّت:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حرمت کی علت طعم یا ثمنیت کا پایا جانا ہے، جب کہ جنس کا تبادلہ جنس سے ہو، اس لیے کہ ان چھ چیزوں میں سے چار میں طعم پایا جارہا ہے، وہ چار چیزیں یہ ہیں: حنطہ، شعیر، تمر، ملح، اور دو چیزوں میں ثمنیت پائی جارہی ہے، یعنی ذہب اور فضہ میں، لہٰذا جو چیز کھانے کے لائق ہو اس کے اندر بھی حرمت کی علّت موجود ہے، اور جو چیز ثمن بن رہی ہو اس میں بھی حرمت کی علّت موجود ہے، لہٰذا جن چیزوں میں طعم یا ثمنیت پائی جائے وہاں ہم جنس کے درمیان تبادلے کی صورت میں تفاضل جائز نہیں۔ (۲)

امام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علّت:

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ حرمت کی علّت "اقتیات" اور "ادّخار مع الثمنية" ہے "اقتیات" کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز غذا بننے کے لائق ہو، اور "ادّخار" کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو اور وہ چیز خراب ہونے والی نہ ہو، لہٰذا جن چیزوں میں یہ علّت پائی جائے گی وہاں حرمت کا حکم آجائے گا۔ (۳)

امام صاحبؒ کے دلائل:

جہاں تک امام شافعی اور امام مالک رحمہم اللہ کا تعلق ہے، ان دونوں حضرات نے حرمت کی جو علّت بیان

---

(۱) الدر المختار، كتاب البيوع، باب الربا ۵/ ۱۷۲، ونصه: «(وعلته) أي: علة تحريم الزيادة (القدر) المعهود بكيل أو وزن (مع الجنس فإن وجدا حرم الفضل) أي: الزيادة (والنساء)».

(۲) الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي للدكتور مصطفى الخن، الباب الثالث: الربا ۶/ ۶۷، ونصه: «الأشياء المنصوص عليها في الأحاديث إما أثمان كالذهب والفضة، وإما مطعومات للآدميين كالبر والشعير والتمر والملح، وعليه: فالعلة المعتبرة في كون المال ربوياً هي الثمنية أو الطعم».

(۳) شرح مختصر الخليل للخرشي، فصل في الربا ۵/ ۵۷، ونصه: «علة طعام الربا اقتيات وادخار».

فرمائی ہے، اس کی تائید میں ان کے پاس کوئی نص نہیں ہے، بلکہ انہوں نے یہ علت اپنے اجتہاد سے [illegible] فرمائی ہے، امام ابوحنیفہؒ نے جو علت بیان فرمائی ہے یعنی قدر اور جنس کا پایا جانا، اس کی تائید میں دو حدیثیں موجود ہیں، ایک حدیث صحیح مسلم میں "باب بيع الطعام مِثلًا بِمِثلٍ" میں ہے، جس میں ان چھ چیزوں کے ذکر کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "وكذلك الميزان"(۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ یہی حکم ان چیزوں کا ہے جو وزنی ہوں، ان الفاظ کے ذریعے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بتادیا کہ وزنی ہونا تفاضل کی حرمت کی علت ہے۔

اسی طرح "مستدرك حاكم" میں یہی حدیث آئی ہے، اور وہاں آخر میں یہ الفاظ ہیں: "وكذلك ما يكال ويوزن"(۲) یعنی یہی حکم ان چیزوں کا ہے جن کو کیل اور وزن کیا جاسکتا ہو، یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ اشیائے ستہ کے علاوہ جن چیزوں میں یہ حکم جاری کیا جائے گا وہ کیل یا وزن کی بنیاد پر جاری کیا جائے گا، البتہ مستدرک حاکم کی روایت پر حافظ ذہبیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اسکے راوی "حیان" ضعیف راوی ہیں،(۳) لیکن میں نے "تكملة فتح الملهم" میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے،(۴) جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ حدیث قابل استدلال ہے، اور اس کی تائید صحیح مسلم اور صحیح بخاری کی روایات سے ہوتی ہے، صحیح بخاری میں جو

---

(۱) صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل، رقم: ۱۵۹۳ ونصه: «عن عبد المجيد بن سهيل بن عبد الرحمن أنه سمع سعيد بن المسيب يحدث أن أبا هريرة، وأبا سعيد حدثاه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أخا بني عدي الأنصاري، فاستعمله على خيبر... وكذلك الميزان».

(۲) المستدرك للحاكم، كتاب البيوع، أما حديث أبي هريرة رضی اللہ عنہ، رقم: ۲۲۸۲ ونصه: «عن حيان بن عبيد الله العدوي، قال: سألت أبا مجلز عن الصرف، فقال: كان ابن عباس رضي الله عنهما، لا يرى به بأسا زمانا من عمره، ما كان منه عينا، يعني يدا بيد، فكان يقول: إنما الربا في النسيئة فلقيه أبو سعيد الخدري فقال له: يا ابن عباس ألا تتقي الله؟... ثم قال: «كذلك ما يكال ويوزن أيضا».

(۳) التلخيص على هامش المستدرك للذهبي، كتاب البيوع، أما حديث أبي هريرة رضی اللہ عنہ، رقم: ۲۲۸۲، ونصه: «حيان بن عبيد الله العدوي فيه ضعف وليس بالحجة».

(۴) تكملة فتح الملهم، كتاب المساقاة، باب الربا، ۱/۵۸۱، تحت الرقم: ۴۰۲۳، ونصه: «قال العبد الضعيف عفا الله عنه: حيان هذا هو حيان بن عبيد الله البصري، كنيته أبو زهير وهو رجل اختلفت فيه أقوال النقاد وبالجملة فقد وثقه أبو حاتم إلخ».

حدیث ہے، اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں: "وقال في الميزان مثل ذلك"(۱) بہرحال ان احادیث کی وجہ سے حنفیہؒ نے کیل اور وزن کو علّت قرار دیا ہے۔

امام مالکؒ کی عقلی دلیل:

جہاں تک عقلی دلائل کا تعلق ہے تو امام مالکؒ نے جو علّت "اقتیات" اور "ادّخار مع الثمنية" بیان فرمائی ہے، وہ اس بارے میں فرماتے ہیں کہ ہماری بیان کردہ علّت "حکمتِ تحریم ربا الفضل" سے زیادہ قریب ہے، اس لیے کہ "ربا الفضل" کو سدِّ ذریعہ کے طور پر حرام کیا گیا ہے تاکہ آدمی "ربا القرآن" تک نہ پہنچ سکے، لہٰذا جن اشیاء کو لوگ بطورِ ثمن کے استعمال کرتے ہیں ان کے اندر بھی وہی حکم ہونا چاہیے جو حکم سونا چاندی کا ہے، یعنی ان کے اندر بھی تفاضل حرام ہونا چاہیے جس طرح سونا چاندی میں تفاضل حرام ہے، اور ثمن کے طور پر جو چیز استعمال ہوتی تھی، وہ عام طور پر ایسی چیز ہوتی تھی جو غذا کے کام آتی تھی یا ایسی چیز ہوتی تھی جس کا ذخیرہ کرنا ممکن ہوتا تھا، اس لیے انہوں نے "اقتیات اور ادّخار" کو حرمت کی علّت قرار دیا۔

امام شافعیؒ کی عقلی دلیل:

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں جن اشیائے ستہ کا ذکر فرمایا ہے ان میں سے چار اشیاء کھانے سے تعلق رکھتی ہیں، گندم، جو، نمک اور کھجور، اور کھانے چار طرح کے ہوتے ہیں، ایک کھانا وہ ہے جو اچھے کھاتے پیتے اور خوشحال لوگ کھاتے ہیں، دوسرا کھانا وہ ہے جو غریب لوگ بھی استعمال کرتے ہیں، کھانے کی تیسری قسم وہ ہے جو بطور مصالحے کے استعمال ہوتی ہے، خود مقصود بالذات نہیں ہوتی، کھانے کی چوتھی قسم وہ ہے جو "تَفَکُّہ" کے طور پر کھائی جاتی ہے تاکہ کھانے کے بعد اس کے ذریعہ منہ کا ذائقہ بدل لیں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے سے متعلق چار اشیاء بیان فرما کر کھانے کی مذکورہ چار قسموں کا ایک ایک نمائندہ ذکر فرمادیا، چنانچہ "گندم" کھاتے پیتے اور خوشحال لوگوں

---

(۱) صحيح البخاري، كتاب الوكالة، باب الوكالة في الصرف والميزان، رقم: ۲۳۰۲، ونصه: «عن أبي سعيد الخدري، وأبي هريرة رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ استعمل رجلا على خيبر... وقال في الميزان مثل ذلك».

کے کھانے کا نمائندہ ہے، اور "جَو" غریبوں کے کھانے کا نمائندہ ہے، اور "نمک" مصالحے کا نمائندہ ہے، اور "کھجور" ان اشیاء کی نمائندگی کررہی ہے جو بطور "تَفَکُّہ" کے کھائی جاتی ہیں، اور دو چیزیں یعنی ذہب اور فضہ، یہ دونوں ثمنیت کی نمائندگی کررہی ہیں۔ اس لیے امام شافعی رحمہ اللہ نے طعم اور ثمنیت کو علت قرار دیا۔[۱]

احناف کی عقلی دلیل:

احناف نے قدر اور جنس کو جو علت قرار دیا ہے اس کی ترجیح کی دو وجہ ہیں: ایک یہ کہ دوسرے حضرات فقہاء کے پاس نص موجود نہیں، احناف کے پاس نص موجود ہے،[۲] دوسری وجہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک بالاتفاق جب یہ بات طے ہوگئی کہ حرمتِ تفاضل کا حکم ان اشیائے ستہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ معلول بعلۃ ہے،[۳] تو احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسی علت مقرر کی جائے جس کی وجہ سے تفاضل کی حرمت زیادہ عام اور وسیع ہوجائے، اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تو علت نہیں بیان فرمائی، اب ہر چیز میں یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید یہ بھی اس حرمت کے حکم میں داخل ہے،؟ لہٰذا علت ایسی مقرر کرنی چاہیے جس کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ اشیاء حرمتِ تفاضل کے حکم میں شامل ہوجائیں تاکہ احتیاط پر عمل ہوجائے، اس لیے کہ جہاں حلت اور

---

(۱) الفقه المنهجي على مذهب إمام الشافعي للدكتور مصطفى الخن، الباب الثالث: الربا ٦ /٦٧، ونصه: «وكل مطعوم يطعمه الآدميون غالباً فهو مال ربوي يجري فيه الربا، سواء أكان يتناول قُوتاً كالأرز والذرة إلحاقاً بالبر والشعير أو تفكّهاً كالزبيب والتين ونحوهما إلحاقاً بالتمر أو تداوياً وإصلاحاً للغذاء أو البدن كالزنجبيل والمصطكي ونحوهما إلحاقاً بالملح وكل ما ليس بثمن أو مطعوم للآدميين من الأشياء فليس بمال ربوي، ومن ذلك سائر المعادن غير الذهب والفضة، والأقمشة وغيرها، وما كان في الغالب قوتاً لغير الآدميين فلا يعتبر التعامل في كل ذلك تعاملاً ربوياً».

(۲) المستدرك للحاكم، كتاب البيوع، أما حديث أبي هريرة رضي الله عنه، رقم: ٢٢٨٢، ونصه: «عن حيان بن عبيد الله العدوي، قال: سألت أبا مجلز عن الصرف، فقال: كان ابن عباس رضي الله عنهما، لا يرى به بأسا زمانا من عمره، ما كان منه عينا، يعني يدا بيد، فكان يقول: إنما الربا في النسيئة فلقيه أبو سعيد الخدري فقال له: يا ابن عباس ألا تتقي الله؟... ثم قال: «كذلك ما يكال ويوزن أيضا».

(۳) البناية للعيني، كتاب البيوع، باب الربا ٨/ ٢٦٤، ونصه: «(والحكم): وهو حرمة الفضل: (معلول بإجماع القائسين): وهم الأئمة الأربعة وأصحابهم».

حرمت دونوں کا احتمال ہو وہاں احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ جانبِ حرمت کو ترجیح دی جائے،[۱] لہٰذا علت بھی ایسی ہونی چاہیے جو زیادہ وسیع ہو، اور اس کی وجہ سے زیادہ چیزوں میں تفاضل حرام ہو جائے، طعم یا اقتیات کو علت قرار دینے کے نتیجے میں حرمت کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے، اور کیل اور وزن کو علت قرار دینے سے حرمت کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے، اور احتیاط کا تقاضہ بھی یہی ہے، چنانچہ حضرت فاروقِ اعظمؓ نے فرمایا تھا کہ:

﴿إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قُبِضَ وَلَمْ يُفَسِّرْهَا لَنَا، فَدَعُوا الرِّبَا وَالرِّيبَةَ﴾[۲]

یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے اس حالت میں تشریف لے گئے کہ آپ نے ربا کی آیت کی وضاحت نہیں فرمائی لہٰذا سود اور شائبۂ سود دونوں کو چھوڑ دو۔

اور ربا سے مراد "ربا الفضل" ہے، یعنی آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ: ان اشیائے ستہ کے علاوہ کن کن چیزوں میں "ربا الفضل" حرام ہے، لہٰذا ربا کو چھوڑ دو اور ریبہ کو بھی چھوڑ دو، یعنی جہاں ربا کا شبہ بھی ہو اس کو بھی ترک کر دو، اس لیے احناف نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے قدر اور جنس کو علت قرار دیا۔

اس علت کی وجہ سے احناف پر پہلا اشکال:

اگر چہ قدر اور جنس کو علت قرار دینے کے بعد احناف کو کئی اشکالات پیش آئے، اس لیے کہ اس کو علت قرار دینے کا تقاضہ یہ ہے کہ پھر جتنی موزونات ہیں ان میں سے کسی میں بھی بیعِ سلم جائز نہ ہو، اس لیے کہ بیعِ سلم کا مطلب یہ ہے کہ درہم اور دنانیر تو ابھی بائع کو مل جائیں گے، اور مبیع موزون کچھ عرصہ کے بعد مشتری کو ملے گی، اب ظاہر ہے کہ درہم اور دینار سونے اور چاندی کے ہونے کی وجہ سے وزنی ہے، اور جو چیز خریدی جا رہی ہے وہ بھی وزنی ہے، اگر چہ تبادلہ میں جنس علیحدہ علیحدہ ہے، لیکن قدر میں اشتراک ہے، اس لیے آپس میں تبادلے کے وقت تفاضل تو جائز ہونا چاہیے، لیکن نسیئہ حرام ہونا چاہیے، لہٰذا موزونات میں بیعِ سلم ناجائز ہونی چاہیے،

---

(۱) مصنف عبد الرزاق، كتاب الطلاق، باب الرجل يزني بأم امرءته إلخ، رقم: ۱۲۷۷۲، ونصه: «عن الشعبي قال: قال عبد الله: ما اجتمع حلال وحرام إلا غلب الحرام على الحلال»، وكذا في الأشباه والنظائر للسيوطي، القاعدة الثانية: إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام ۱/۱۰۶.

(۲) جزء من حديث أخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب التغليظ في الربا، رقم: ۲۲۷۶، ونصه: «عن عمر بن الخطاب، قال: إن آخر ما نزلت آية الربا، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض إلخ».

حالانکہ تعامل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک بھی موزونات کے اندر بیعِ سلم کو جائز سمجھا جاتا ہے۔(۱)

اشکال کے دو جواب:

احناف اس اشکال کا ایک جواب یہ دیتے ہیں کہ اس علت کا اصل تقاضہ تو یہ تھا کہ موزونات میں بیعِ سلم جائز نہ ہوتی، لیکن چونکہ اس کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے اس لیے ہم نے اس کو اس حکم سے مستثنیٰ کر دیا۔(۲)

دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اگر چہ دراہم اور دنانیر بھی وزنی ہیں، اور دوسری موزون اشیاء بھی وزنی ہیں، لیکن دونوں کے آلاتِ وزن مختلف ہیں، اس لیے کہ سونے چاندی کو چھوٹے چھوٹے ترازو میں چھوٹے چھوٹے باٹ سے وزن کیا جاتا ہے، جبکہ دوسری اشیاء کے لیے جو ترازو اور باٹ ہوتے ہیں وہ بڑے ہوتے ہیں، لہٰذا اگر چہ وزنی ہونے میں دونوں متحد ہیں، لیکن چونکہ دونوں کے آلاتِ وزن مختلف ہیں، اس لیے حکماً یہ مختلف القدر ہو گئے، لہٰذا ان کے درمیان بیعِ سلم جائز ہوگی۔(۳)

احناف پر دوسرا اشکال:

دوسرا ایک اور اشکال یہ پیش آیا کہ دراہم اور دنانیر وزنی تھے، ان کے بارے میں یہ کہنا آسان تھا کہ چونکہ یہ وزنی ہیں اس لیے ان کے درمیان تبادلے کے وقت تفاضل جائز نہیں، لیکن جب فلوس رائج ہوئے جو سونے چاندی کے نہیں تھے، بلکہ تانبے اور پیتل کے بنے ہوئے تھے، اور ان کی قیمتِ اسمیہ ان کی ذاتی قیمت کے مساوی نہیں ہوتی تھی، بلکہ کم وبیش ہوتی تھی، مثلاً: جیسے ہمارے یہاں آٹھ آنے کا سکہ رائج ہے، جو دھات

---

(۱) إعلاء السنن، كتاب البيوع، الربا في كل ما يكال ويوزن، ۱۴/ ۲۸۰، تحت الرقم: ۴۷۱۷، ونصه: «وأورد ابن حزم على قول الحنفية بأن علة الربا هو الكيل والوزن في جنس واحد أو جنسين بأن بعض المتأخرين منهم قد رغب عن هذه العلة بسبب انتقاضها عليهم في الذهب والفضة بسائر الموزونات حيث يجوزون أن يباع بهما سائر الموزونات نسيئة مع أن وجود أحد العلتين محرم للنساء عندهم إلخ».

(۲) فتح القدير لابن الهمام، كتاب البيوع، باب الربا ۷/ ۱۴ ونصه: «ثم يستثنى إسلام النقود في الموزونات بالإجماع كيلا يفسد أكثر أبواب السلم وسائر الموزونات إلخ».

(۳) إعلاء السنن للعلامة ظفر أحمد العثماني، كتاب البيوع، الربا في كل ما يكال ويوزن، ۱۴/ ۲۸۰، تحت الرقم: ۴۷۱۷، ونصه: «لأن النقود توزن بالسنجات والزعفران ونحوه بالأمناء فالدراهم مع الزعفران وإن اتفقا في الوزن صورة فقد اختلف فيما يوزن به صورة ومعنى وحكما».

سے بنا ہوا ہے، اب جو دھات اس سکے میں استعمال ہوئی ہے وہ ضروری نہیں کہ آٹھ آنے کی ہو، ہوسکتا ہے دو آنے کی ہو، لیکن اس کی قیمتِ اسمیہ آٹھ آنے ہیں، اور عام طور پر اس کی قیمتِ اسمیہ اس کی ذاتی قیمت سے زیادہ ہوتی ہے، اور یہ فلوس اور سکے نہ کیلی ہوتے ہیں اور نہ وزنی ہوتے ہیں، بلکہ عددی ہوتے ہیں، لہٰذا جب ان فلوس کے اندر کیل اور وزنی ہونے کی صفت نہیں تو پھر ان کے اندر حرمت کی علت جو حنفیہؒ نے بیان کی ہے یعنی "قدر" وہ بھی نہ رہی، اور جب حرمت کی علت مفقود ہوگئی تو ان فلوس کے باہمی تبادلے کے وقت تفاضل جائز ہونا چاہیے، اور اسی طرح آج کل کے رائج شدہ کاغذی نوٹ بھی چونکہ فلوس کے حکم میں ہیں، اس لیے ان نوٹوں کے درمیان بھی باہمی تبادلے کے وقت تفاضل جائز ہونا چاہیے، اور ایک روپے کے نوٹ کا تبادلہ دو روپے یا پانچ روپے کے نوٹ سے جائز ہونا چاہیے؛ کیونکہ ان میں کیل اور وزن نہیں پایا جارہا ہے، لہٰذا علتِ تحریم ربا مفقود ہے۔

اشکال کا جواب:

بات دراصل یہ ہے کہ قدر اور جنس کو حرمتِ ربا کی علت قرار دینے کے بارے میں جو گفتگو ہورہی ہے، یہ "ربا الفضل" کے بارے میں ہے یعنی جس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے، لیکن وہ ربا جس کا ذکر قرآن کریم میں ہے، اور جس کو "ربا النسیئۃ" کہا جاتا ہے، وہ یہ کہ قرض پر کسی بھی قسم کی زیادتی وصول کرنا سود ہے، اس کی صحیح تعریف یہ ہے "الفضل الخالي عن العوض" یعنی وہ زیادتی جو عوض سے خالی ہو، جس کے مقابلہ میں کوئی معاوضہ نہ ہو، وہ ربا ہے، اس "ربا النسیئۃ" یا "ربا القرآن" کے تحقق کے لیے قدر اور جنس کا پایا جانا ضروری نہیں بلکہ جہاں کہیں بھی "فضل خالٍ عن العوض" پایا جائے گا ربا کی یہ قسم متحقق ہوجائے گی، البتہ "ربا الفضل" میں قدر اور جنس کا پایا جانا ضروری ہے۔

ثمن متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے:

"فلوس" بطورِ ثمن وضع ہوئے ہیں، اور ثمن کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، مثلاً: میں نے دکاندار کو دس روپے کا نوٹ دکھا کر کہا کہ اس کے عوض فلاں کتاب دے دو، اس نے مجھے کتاب دے دی، میں نے وہ نوٹ واپس جیب میں رکھ لیا اور دوسرا نوٹ نکال کر اس کو دے دیا، تو اب دکاندار کو یہ حق

نہیں کہ وہ یہ کہے کہ میں تو وہی نوٹ لوں گا، اس لیے کہ مقصود ثمنیت ہے، اور ثمنیت دونوں کے اندر برابر ہے، اس لیے ثمن کے اندر تعیین نہیں ہوسکتی۔ (۱)

ثمن میں اوصاف ہدر ہوتے ہیں:

تیسری بات یہ ہے کہ ثمن کے اندر اوصاف ہدر ہوتے ہیں، یعنی ایک عدد کے جتنے نوٹ یا سکے ہیں، وہ سب یکساں قیمت کے حامل تصور کئے جائیں گے، اور ان میں سے کسی ایک کے وصف میں زیادتی اس کی قیمت میں زیادتی کا سبب نہیں بنے گا، اور وصف میں کمی اس کی قیمت میں کمی کا سبب نہیں بنے گا، مثلا: ایک بالکل نیا نوٹ ہے اور دوسرا پھٹا پرانا نوٹ ہے، جو کئی سال سے استعمال ہو رہا ہے، قیمت کے اعتبار سے یہ دونوں نوٹ برابر ہیں، اس لیے کہ ثمن کے اندر اوصاف ہدر ہوتے ہیں، اسی وجہ سے ثمن کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں: "أمثال متساوية قطعا" ثمن کے علاوہ دوسری اشیاء میں اوصاف معتبر ہیں، مثلا: ایک کتاب کے عوض دو کتابیں فروخت کیں، تو یہ کہا جائے گا کہ ایک کتاب کے بدلے میں ایک کتاب ہے، اور دوسری کتاب وصف کے بدلے میں ہے جو اس کتاب کے اندر موجود ہے، لہٰذا یہاں "فضل خالٍ عن العوض" نہیں، لیکن اثمان میں جو زیادتی ہوگی وہ کسی وصف کے مقابلے میں نہیں ہوسکتی، بلکہ وہ زیادتی خالی عن العوض ہوگی۔ (۲)

ایک فلس کو دو فلس کے عوض فروخت کرنے کی حرمت کی دو وجہیں:

اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ ثمن عرفی ہیں اور متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، اب مثلا: زید عمر کو ایک فلس دے کر اس سے دو فلس خرید رہا ہے تو زید نے عمر کو جو ایک فلس دکھایا ہے، وہی دینا لازم نہیں ہے بلکہ دوسرا بھی دے سکتا ہے، چنانچہ زید نے عمر کو ایک فلس دکھایا اور پھر اس نے عمر سے دو فلس وصول کئے اور بطور

---

(۱) فتح القدير، كتاب البيوع، باب الربا ۷/ ۲۱، ونصه: «وأصله أن الفلس لا يتعين بالتعيين ما دام رائجا عند محمد».

(۲) المصدر السابق، ونصه: «أن يبيع فلسا بفلسين بغير أعيانهما لا يجوز؛ لأن الفلوس الرائجة أمثال متساوية قطعا؛ لاصطلاح الناس على سقوط قيمة الجودة».

ثمن انہی دو فلس میں سے ایک فلس واپس عمر کو دے دیا، تو یہاں حقیقت میں بیع کی روح یعنی تبادلہ پایا ہی نہیں گیا؛ کیونکہ زید کی جیب سے تو ایک فلس بھی نہیں گیا، بلکہ اس نے عمر کے دیئے ہوئے دو فلس میں سے ایک فلس واپس کر دیا، تو تبادلہ نہ پانے جانے کی وجہ سے بیع ہی درست نہیں ہوئی، بخلاف اگر ایک قلم کی بیع دو قلم کے عوض ہو رہی ہو تو یہ جائز ہے؛ کیونکہ قلم متعین ہو جاتا ہے، لہٰذا اگر زید دو قلم عمر سے لے گا اور اسے ایک قلم دے گا تو اس کو وہی قلم دینا پڑے گا جو اس نے عقد کے وقت دکھایا تھا، یہ نہیں کر سکتا کہ عمر ہی کے دیئے ہوئے دو قلموں میں سے ایک قلم اسے دوبارہ دے دے، لہٰذا اس صورت میں تبادلہ پایا جائے گا اور بیع درست ہو جائے گی۔ (واللہ أعلم)

لہٰذا اگر ایک فلس کو دو فلس کے مقابلے میں بیچا جائے گا، تو ایک فلس تو ایک فلس کے مقابلے میں آجائے گا، اور دوسرا فلس خالی عن العوض ہو جائے گا، اس صورت میں ربا کی پہلی قسم جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا تھا متحقق ہو گئی، اور اس میں کیلی یا وزنی ہونے کی کوئی قید نہیں ہے، لہٰذا ایک فلس کو دو فلس کے عوض فروخت کرنا یا ایک نوٹ کو دو نوٹ کے عوض تبادلہ کرنا "ربا القرآن" کی وجہ سے حرام اور ناجائز ہو جائے گا۔

لیکن یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک ان فلوس اور نوٹوں کی ثمنیت باقی رہے، اور وہ متعین کرنے سے متعین نہ ہوں، اس لیے کہ متعین نہ ہونے کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اوصاف ہدر ہو جاتے ہیں، یہ دونوں آپس میں لازم اور ملزوم ہیں، اس لیے کہ عدم تعیین کا فائدہ ہے اوصاف کا ہدر ہو جانا، اور تعیین کا فائدہ ہے اوصاف کا معتبر ہونا، لہٰذا جب تک یہ غیر متعین ہیں، اس وقت تک لازماً ان کے اوصاف ہدر ہوں گے۔ (۱)

ثمنیت کے ابطال میں امام محمدؒ اور شیخینؒ کا اختلاف:

البتہ شیخینؒ یہ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ سکے اور فلوس خلقی ثمن نہیں ہیں، بلکہ اصطلاحی ثمن ہیں، اس لیے متعاقدین کو اختیار ہے کہ وہ اپنے درمیان اس اصطلاح کو ختم کرتے ہوئے ان سکوں کی تعیین کے ذریعے ان سکوں کی ثمنیت کو باطل کر دیں، اس صورت میں یہ سکے اور فلوس، عروض اور سامان کے حکم میں ہو جائیں

---

(۱) المصدر السابق، ونصه: «وصوره أربع: أن يبيع فلسا بغير عينه بفلسين بغير أعيانهما لا يجوز؛ لأن الفلوس الرائجة أمثال متساوية قطعا؛ لاصطلاح الناس على سقوط قيمة الجودة منها فيكون أحدهما فضلا خاليا مشروطا في العقد وهو الربا، وأن يبيع فلسا بعينه بفلسين بغير عينهما لا يجوز».

گے، اور پھر ان میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہوگا، لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ فلوس اور نوٹ ثمن اصطلاحی بن کر رائج ہو چکے تو جب تک تمام لوگ اس کی ثمنیت کو باطل قرار نہ دیں اس وقت تک صرف متعاقدین (بائع اور مشتری) کے باطل کرنے سے ان کی ثمنیت باطل نہیں ہوگی، اور جب ثمنیت باطل نہیں ہوگی تو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے، لہٰذا ایک فلس کا دو فلس سے تبادلہ یا ایک نوٹ کا دو نوٹ سے تبادلہ ان کے نزدیک جائز نہیں ہوگا۔[۱] میری رائے میں فلوس اور کرنسی نوٹوں کے مسئلے میں امام محمدؒ کا قول اختیار کرنا مناسب ہے، اس لیے کہ شیخینؒ کا مسلک اختیار کرنے کی صورت میں سود کا دروازہ چوپٹ کھل جائے گا۔[۲] البتہ اگر کہیں "بیع الفلس بالفلسین میں ثمنیت حاصل کرنا مقصود نہ ہو بلکہ فلوس کی ذات مقصود ہو، مثلاً: ایک فلس ۱۹۹۶ عیسوی کا ہے اور دو فلس ۱۹۵۰ عیسوی کے ہیں اب کوئی شخص شوقیہ پرانے سکے جمع کرنا چاہتا ہے اور وہ ایک فلس ۹۶ عیسوی کا دے کر دو فلس ۵۰ عیسوی کے لینا چاہتا ہے تو یہاں ان فلوس میں ثمنیت مقصود نہیں ہے بلکہ ان کی ذات مقصود ہے، اس لیے یہاں شیخین کے مسلک پر غور کیا جاسکتا ہے کہ اگر ان فلوس کو متعین کر رہا ہے تو متعین ہو جائیں گے اور ان کی ثمنیت باطل ہو جائے گی، اب ان کی حیثیت محض ایک دھات کے رہ جائے گی، اس لیے تفاضل جائز ہوگا۔[۳]

---

(۱) رد المحتار، كتاب البيوع، باب الربا، مطلب في الإبراء عن الربا ۵/۱۷۵، ونصه: «قوله: (وفلس بفلسين) هذا عندهما وقال محمد: لا يجوز، ومبنى الخلاف على أن الفلوس الرائجة أثمان، والأثمان لا تتعين بالتعيين، فصار عنده كبيع درهم بدرهمين. وعندهما لما كانت غير أثمان خلقة بطلت ثمنيتها باصطلاح العاقدين»، وكذا في فتح القدير، كتاب البيوع، باب الربا ۷/۲۱.

(۲) تكملة فتح الملهم، كتاب المساقاة، باب الربا، ۱/۵۸۸، تحت الرقم: ۴۰۲۷، ونصه: «والذي يظهر لهذا العبد الضعيف عفا الله عنه أن قول محمد رحمه الله أولى بالأخذ في زماننا؛ فإنه قد نفدت اليوم دراهم أو دنانير مضروبة بالفضة أو الذهب وصارت الفلوس بمنزلتها في كل شيء فلو أبيح التفاضل فيها ولو بتعيينها؛ لانفتح باب الربا بمصراعيه لكل من هب ودب».

(۳) المصدر السابق، حكم الأوراق النقدية ۱/۵۸۹، ونصه: «يمكن أن يتصور قول الشيخين في الفلوس التي يقصد اقتناؤها إلخ».

باب ما جاء في الصرف

(۱۲٤۱)عَنْ نَافِعٍ، قَالَ: انْطَلَقْتُ أنَا وَابْنُ عُمَرَ إِلَى أَبِي سَعِيدٍ فَحَدَّثَنَا أَنَّ رَسُولَ الله صَلَّى الله عليه وسلم قَالَ: سَمِعَتْهُ أُذُنَايَ هَاتَينِ(۱) يَقُولُ: «لَاتَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّامِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالفِضَّةَ بِالفِضَّةِ إِلَّامِثْلًابِمِثْلٍ، لَايُشَفُّ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ، وَلَاتَبِيعُوا مِنْهُ غَائِبًا بِنَاجِزٍ».(۲)

حضرت نافعؒ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضرت ابوسعید خدریؓ کے پاس گئے، انہوں نے ہمیں یہ حدیث سنائی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (پھر درمیان میں تاکید کے طور پر فرمایا کہ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بات میرے اِن دونوں کانوں نے سنی ہے، (مطلب یہ تھا کہ اس ارشاد کی نقل میں مجھے ادنیٰ شبہ بھی نہیں ہے، نحوی قاعدہ کے لحاظ سے یہ عبارت اس طرح ہونی چاہیے تھی: "سمعته أذناي هاتان" لفظ "هاتان" فاعل سے بدل یا تاکید ہونے کی وجہ سے حالتِ رفعی میں ہونا چاہیے تھا، لیکن "هاتين" حالتِ نصبی میں لانے کی دو تاویلیں ہوسکتی ہیں: ایک یہ کہ یہ "منصوب على سبيل الاختصاص" ہے یا "منصوب على سبيل المدح" ہے، دوسری تاویل یہ کہ یہ "هاتين" نحوی قاعدے کے خلاف بولا گیا ہے اور اہلِ عرب بعض اوقات نحوی قاعدے کے خلاف جلدی میں کوئی لفظ نکال دیتے ہیں یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے، بہر حال حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ): سونے کو سونے سے مت بیچو مگر برابر سرابر کر کے، اور چاندی کو چاندی کے عوض مت فروخت کرو مگر برابر سرابر کر کے، ایک عوض دوسرے پر زیادہ نہ ہو، اور غائب کو ناجز کے عوض مت فروخت کرو۔

---

(۱) شیخ احمد شاکر کے محقق نسخہ، مطبوع مصطفى البابي الحلبي مصر میں: "سَمِعَتْهُ أُذُنَايَ هَاتَانِ" کے الفاظ ہیں۔

(۲) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الفضة بالفضة، رقم: ۲۱۷۷، وأخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب الربا، رقم: ۱۵۸۴.

غائب جو مجلسِ عقد میں موجود نہیں، ناجز جو مجلسِ عقد میں موجود ہے۔

بیعِ صرف میں "تَقابُض في المجْلِس" ضروری ہے:

اس حدیث میں ایک حکم زائد بیان فرمایا، وہ یہ کہ "لاتبيعوا منه غائبا بناجز" اس جملے کے ذریعہ اشیائے ستہ میں سے سونے چاندی کو باقی چار اشیاء سے علیحدہ کر دیا اور ان میں فرق بیان کر دیا، وہ فرق یہ ہے کہ اشیائے اربعہ کا تبادلہ جب ایک جنس سے ہو تو تفاضل بھی حرام ہے اور نسیئہ بھی حرام ہے، اور اگر تفاضل نہ ہو اور نسیئہ بھی نہ ہو، بلکہ بیعِ حال ہو، لیکن "أحد العوضين" مجلس عقد میں موجود نہ ہو تب بھی بیع جائز ہے؛ کیونکہ ان چار اشیاء میں "تقابض في المجلس" ضروری نہیں، لیکن سونے چاندی کے تبادلے کے وقت تفاضل بھی حرام، نسیئہ بھی حرام، اور "تقابض في المجلس" بھی ضروری ہے، لہٰذا عوضین کا مجلس عقد میں موجود ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ بیعِ صرف میں عوضین پر مجلسِ عقد میں قبضہ کرنا ضروری ہے، ورنہ بیع درست نہیں ہوگی۔ (۱)

اثمان میں "بيع الغائب بالناجز" درست نہیں:

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ سونا چاندی (اثمان) متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور جب تک کوئی چیز متعين بالتعيين نہ ہو اس وقت تک وہ چیز ذمے پر دین ہوتی ہے، البتہ قبضہ کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں (۲) بخلاف غیرِ اثمان کے وہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، تعیین کے لیے قبضہ ضروری نہیں، (۳) لہٰذا اگر اثمان کا آپس میں تبادلہ ہو، اور احد العوضین پر مجلس میں قبضہ ہو جائے اور دوسرا عوض مجلس میں موجود نہ ہو

---

(۱) البحر الرائق، كتاب البيع، باب الربا ۱۴۱/۶، ونصه: «ويعتبر التعيين دون التقابض في غير الصرف من الربويات لأنه مبيع متعين فلا يشترط فيه القبض كغير مال الربا لحصول المقصود، وهو التمكن من التصرف بخلاف الصرف لعدم تعينه إلا بالقبض فاشترط فيه ليتعين... والتقابض قبل الافتراق بالأبدان ليس بشرط لجوازه إلا في الذهب والفضة».

(۲) بدائع الصنائع، كتاب البيوع، فصل في شرائط الصرف ۲۱۹/۵، ونصه: «أن الدراهم والدنانير لا تتعين بالتعيين وإنما تتعين بالقبض».

(۳) تحفة الفقهاء للسمرقندي، كتاب البيوع، وأما حكم البيع ۳۹/۲، ونصه: «وأما الأعيان التي ليست من ذوات الأمثال كالثياب والدور... فهي مبيعة وتتعين بالتعيين».

تو اس صورت میں عوضِ ثانی متعین نہ ہوا، اور یہ "بيع العين بالدين" ہوگئی اور "بيع العين بالدين" نسیئۃ بیع ہے اور اثمان کے تبادلے میں نسیئہ حرام ہے، اس لیے سونے، چاندی (اثمان) کے تبادلے کے وقت "بيع الغائب بالناجز" درست نہیں،(۱) بخلاف اشیائے اربعہ کے، چونکہ وہ متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں اس لیے ان میں "بيع الغائب بالناجز" جائز ہے۔

ذہب اور فضہ کی دو حیثیتیں:

حنفیہؒ یہ فرماتے ہیں کہ ذہب اور فضہ میں دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت ان کی موزون ہونے کی ہے، اس لحاظ سے یہ اموالِ ربویہ میں سے ہیں، لہٰذا جس طرح دوسری اشیائے موزونہ کے اندر ہم جنس ہونے کی صورت میں تفاضل اور نسیئہ حرام ہے اسی طرح ذہب اور فضہ میں بھی تفاضل اور نسیئہ حرام ہے،(۲) اور دوسری حیثیت ان کی ثمن ہونے کی ہے، اس لحاظ سے ان پر "لاتبيعوا الغائب بالناجز" کا حکم لگے گا، لہٰذا جہاں جانبین میں ثمن ہو، وہاں "تقابض في المجلس" ضروری ہوگا، چونکہ ربا کی حرمت کے لیے مجردِ ثمنیت کا پایا جانا حنفیہؒ کے نزدیک علت نہیں اس لیے کہ حنفیہ رحمہم اللہ قدر اور جنس کو علت قرار دیتے ہیں، لیکن "تقابض في المجلس" کو شرط قرار دینے کے لیے ان کے نزدیک بھی علت ثمنیت ہے۔(۳)

ثمنِ خلقی اور ثمنِ عرفی کی تعریف:

اب کلام اس میں ہے کہ "تقابض في المجلس" کے شرط ہونے کے لیے ثمنیت کو جو علت قرار دیا ہے، اس ثمنیت سے مراد ثمنیتِ خلقیہ ہے یا ثمنیتِ عرفیہ بھی اس میں داخل ہے؟

"ثمنِ خلقی" اسے کہتے ہیں جو خلقۃً ثمن بننے کے لیے وضع ہوئی ہو اور شریعت نے بھی اسے ثمن کی حیثیت

---

(۱) اللباب في شرح الكتاب للميداني، كتاب الصرف ۲/ ۴۷، ونصه: «وإذا باع الذهب بالفضة جاز التفاضل لاختلاف الجنس ووجب التقابض لحرمة النسأ».

(۲) الدر المختار، كتاب البيوع، باب الربا ۵/ ۱۷۴، ونصه: «فحرم بيع كيلي ووزني بجنسه متفاضلا ولو غير مطعوم».

(۳) الموسوعة الفقهية الكويتية، التفرق قبل القبض في بيع الربوي ۱۳/ ۸۰، ونصه: «أجمع الفقهاء على أنه إذا بيع أحد النقدين بمثله أو بالآخر يجب التقابض في المجلس وإلا يبطل العقد لخبر لاتبيعوا إلخ».

سے قبول کیا ہو، جیسے سونا اور چاندی، ان دونوں کو اثمانِ خلقیہ کہا جاتا ہے۔ (۱)

"ثمنِ عرفی" اسے کہتے ہیں جو اصلاً ثمن بننے کے لیے وضع نہ ہوا ہو، لیکن لوگوں نے آپس کی اصطلاح سے اسے ثمن بنالیا ہو، جیسے فلوس اور سکے، ان کو ثمنِ عرفیہ کہا جاتا ہے، لہٰذا اگر حکومت یا تمام لوگ مل کر ان کی ثمنیت کو باطل کر دیں تو ان کی ثمنیت ختم ہوجائے گی، اس لیے کہ ان کی ثمنیت عرف، اصطلاح اور قانون پر موقوف ہے، ان کو ثمنِ اعتباری بھی کہتے ہیں۔ (۲)

ثمنِ عرفی میں "تقابض في المجلس" کا اختلاف:

سوال یہ ہے کہ "تقابض في المجلس" کی شرط ثمن خلقی کے ساتھ خاص ہے یا ثمن عرفی میں بھی پائی جانی ضروری ہے؟ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط ثمنِ خلقی کے ساتھ مخصوص ہے، لہٰذا ثمنِ عرفی میں "تقابض في المجلس" ضروری نہیں، (۳) حنفیہؒ بھی یہی فرماتے ہیں، البتہ حنفیہ کے نزدیک "أحد العوضين" پر مجلس کے اندر قبضہ ضروری ہے، یعنی ایک فریق مجلس کے اندر ضرور قبضہ کرلے، چاہے دوسرا فریق نہ کرے، اس لیے کہ اگر ایک فریق بھی احد العوضین پر مجلس میں قبضہ نہیں کرے گا تو اس صورت میں دونوں طرف سے بدلین متعین نہ ہوئے، اور جب متعین نہ ہوئے تو ایک دوسرے کے ذمے دین ہوگئے، تو یہ "بيع الدين بالدين" ہوگئی، جس کو "بيع الكالي بالكالي" بھی کہتے ہیں جو کہ ناجائز ہے، لہٰذا اس کو جائز کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک طرف سے قبضہ ہوجائے تو اس صورت میں یہ "بيع الدين بالدين" نہ ہوگی، بلکہ "بيع الدين بالعين" ہوجائے گی۔ (۴)

---

(۱) درر الحكام شرح غرر الأحكام لملا خسرو، كتاب البيوع، باب الصرف ۲/۲۰۳، ونصه: «وشرعا (بيع الثمن بالثمن) أي ما خلق للثمنية كالذهب والفضة».

(۲) البحر الرائق، كتاب البيع، باب الربا ۶/ ۱۴۳، و نصه: «لهما أنها ليست أثمانا خلقة وإنما كانت ثمنا بالاصطلاح إلخ».

(۳) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين الرملي، كتاب البيوع، باب الربا ۳/۴۳۳، ونصه: «الذهب والفضة وإن كانا غير مضروبين وعلة الربا فيه جوهرية الثمن فلا ربا في الفلوس ولو راجت».

(۴) الدر المختار، كتاب البيوع، باب الربا ۵/۱۷۹، ونصه: «(باع فلوسا بمثلها أو بدراهم أو بدنانير فإن نقد أحدهما جاز)، وإن تفرقا بلا قبض أحدهما لم يجز؛ لما مر».

اِمام مالکؒ کا مذہب:

اِمام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ثمن سب برابر ہیں، چاہے خلقی ہوں یا عرفی ہوں، دونوں کا حکم ایک ہے، لہٰذا دونوں صورتوں میں مجلس کے اندر تقابض جانبین سے ضروری ہے، ایک جانب سے قبضہ کافی نہیں،(۱) یہ تفصیل تو اثمانِ عرفیہ کے بارے میں تھی جو فلوس اور سکے کی شکل میں ہوتے ہیں۔

موجودہ کرنسی نوٹوں کی حقیقت:

لیکن جہاں تک موجودہ رائج شدہ کرنسی نوٹوں کا تعلق ہے تو اس میں یہ مسئلہ کھڑا ہو گیا کہ اس پر یہ عبارت درج ہوتی ہے کہ "حاملِ ہذا کو مطالبہ پر ادا کرے گا" البتہ اب یہ عبارت نوٹوں پر ختم ہوتی جارہی ہے، چنانچہ ریال، ڈالر، پاؤنڈ وغیرہ پر یہ عبارت درج نہیں ہوتی، ہمارے پاکستانی روپوں پر یہ عبارت درج ہوتی ہے، اس عبارت کا مطلب سمجھنے سے پہلے ان رائج شدہ کرنسی نوٹوں کی حقیقت سمجھنا ضروری ہے، اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ نوٹ بذاتِ خود کوئی مال یا روپیہ نہیں تھا، بلکہ یہ روپے کی رسید تھی جو اسٹیٹ بینک میں جمع تھا،(۲) اس وجہ سے شروع میں علمائے دیوبند نے فرمایا تھا کہ یہ نوٹ بذاتِ خود مال نہیں ہے بلکہ یہ مال کی رسید ہے، لہٰذا اس نوٹ پر قبضہ کرنا مال پر قبضہ کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ حوالے کے حکم میں ہے گویا کہ جو شخص اس نوٹ کا حامل ہے اس کا روپیہ اسٹیٹ بینک میں رکھا ہے، اور اسٹیٹ بینک اس حامل کا مدیون ہے اور یہ نوٹ اس دین کی رسید ہے، اب یہ حامل شخص اگر دوسرے شخص کو یہ نوٹ دے کر کوئی چیز خرید رہا ہے تو وہ اپنا دین اس کے حوالے کر رہا ہے کہ میرا یہ روپیہ اسٹیٹ بینک میں بطور دین رکھا ہوا ہے، یہ اس کی رسید ہے تم جب چاہو وہاں سے وصول کر لینا، اس صورت میں یہ ادائیگی نہ ہوئی بلکہ حوالہ ہو گیا، اسی وجہ سے گزشتہ صدی میں ہندوستان کے بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا کہ یہ نوٹ چونکہ قرض کی سند ہے، اس لیے اس کے ذریعہ سونا چاندی خریدنا جائز نہیں، اس لیے کہ سونا

---

(۱) المدونة لمالك بن أنس برواية سحنون، كتاب الصرف، باب التأخير في صرف الفلوس ۳/ ۵، ۶، ونصه: «عن يحيى بن سعيد وربيعة أنهما كرها الفلوس بالفلوس وبينهما فضل أو نظرة وقالا: إنها صارت سكة مثل سكة الدنانير والدراهم».

(۲) فقه البيوع لشيخ الإسلام مفتي محمد تقي العثماني، المبحث السابع، هل هذه الأوراق سندات لدين ۲/ ۷۲۷.

چاندی کی خریداری کے وقت مجلسِ عقد ہی میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے، لیکن نوٹ سے سونا چاندی خریدنے کی صورت میں احدالعوضین یعنی سونا چاندی پر قبضہ تو ہوگیا، لیکن دوسری طرف سے سونے کی رسید اور دستاویز پر قبضہ ہوا، سونے پر قبضہ نہ ہوا۔

چنانچہ اس وقت سونا چاندی خریدنے میں بڑی دشواری پیش آتی تھی، اس لیے اس وقت اس کے جواز کے بہت سے حیلے بھی متداول تھے، مثلاً: ایک حیلہ یہ تھا کہ اگر سو روپے کا سونا خریدنا ہے تو اس کے ساتھ ایک روپیہ بھی ملا دیتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ سونا ایک روپیہ کے عوض ہے اور اس میں جونگ وغیرہ لگا ہوا ہے، وہ سو روپے کا ہے، ایک روپے کے پیچھے چاندی نہیں ہوتی تھی بلکہ وہ خود چاندی کا ہوتا تھا، اس لیے "بیع الفضة بالذهب" یا "بیع الفضة بالفضة" کی صورت بنا کر اسے جائز قرار دے دیا جاتا تھا، اور یہ صورت اتنی معروف تھی کہ ہندو سناروں کو بھی یہ بات معلوم تھی، چنانچہ اگر ایک مسلمان ہندو سنار کے پاس جاتا تھا تو وہ اسے یہ سکھاتا تھا اور کہتا تھا کہ تمہارے دھرم (مذہب) میں اس کی بیع یوں ہوتی ہے۔

نوٹ کے ذریعے زکوۃ کی ادائیگی:

اسی طرح نوٹ کے ذریعے زکوۃ ادا نہیں ہوگی جب تک کہ فقیر اس نوٹ کے عوض اسٹیٹ بینک سے سونا وصول نہ کرلے، یا جب تک وہ فقیر اس نوٹ کو اپنی ضروریات میں خرچ نہ کرلے، چنانچہ ہمارے علمائے دیوبند کی جتنی فتاوٰی کی کتابیں ہیں مثلاً: امدادالفتاوٰی،(۱) فتاوی دارالعلوم دیوبند(۲) وغیرہ میں یہ مسائل اسی طرح لکھے ہوئے ملیں گے۔

کاغذی نوٹ اب ثمنِ عرفی بن چکے ہیں:

یہ اس وقت کی بات تھی جب روپے کی پشت پر چاندی ہوا کرتی تھی، اب صورتِ حال بدل گئی ہے، اب اس روپے کی پشت پر نہ سونا ہے اور نہ چاندی ہے، کچھ نہیں، اس لیے اب اس کا حکم بھی بدل گیا ہے، لہٰذا اب یہ نوٹ

---

(۱) امدادالفتاوٰی، مولانا اشرف علی تھانوی، کتاب الزکوۃ والصدقۃ، عنوان: نوٹ کے ذریعے زکوۃ الخ ۲/ ۳۶۔

(۲) فتاوٰی دارالعلوم دیوبند، مفتیان دارالعلوم دیوبند، کتاب الزکوۃ، عنوان: نوٹ کے بارے میں وجوب اور ادائیگی زکوۃ کا کیا حکم ہے؟ ۶/ ۷۱ (دارالاشاعت)

رسید نہیں بلکہ بذات خود ثمن عرفی ہے، اور ثمن عرفی ہونے کی وجہ سے مجلس عقد کے اندر احد البدلین پر قبضہ کر لینا کافی ہے، جانبین سے قبضہ ضروری نہیں، (۱) اور اگر یہ اثمان عرفیہ ایک جنس کے ہوں مثلاً: پاکستانی روپوں کا پاکستانی روپوں سے تبادلہ کیا جائے تو اس وقت تفاضل حرام ہوگا، اس لیے کہ یہ اثمانِ عرفیہ ہیں، (۲) متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، اور تفاضل کی صورت میں "فضل خالٍ عن العوض" پایا جائے گا؛ کیونکہ اثمان کے اندر اوصاف ہدر ہوتے ہیں، اس لیے تفاضل حرام ہوگا، غرض آج کل کے نوٹ کا حکم تبادلہ میں "بيع الفلس بالفلس" کی طرح ہے کہ یہ بیعِ صرف نہیں ہے، لہٰذا أحد العوضين پر قبضہ کافی ہے، لیکن ثمنِ عرفی ہونے کی وجہ سے تفاضل ناجائز ہے۔

مختلف ممالک کی کرنسیوں کا آپس میں تبادلہ:

البتہ اگر یہ نوٹ مختلف الجنس ہوں، جیسے پاکستانی روپیہ، سعودی ریال، ایرانی تومان، امریکی ڈالر، یہ سب آپس میں مختلف الاجناس ہیں، اسی وجہ سے ان کے نام، ان کے پیمانے اور ان سے بھنائی جانے والی اکائیاں بھی مختلف ہوتی ہیں، اس لیے ان کے درمیان تبادلے کے وقت تفاضل جائز ہے، لہٰذا ایک ریال کو آٹھ (۸) روپے میں فروخت کرنا جائز ہے، ایک ڈالر کو اکتیس (۳۱) روپے میں فروخت کرنا جائز ہے، اور چونکہ یہ کیلی اور وزنی بھی نہیں ہیں بلکہ عددی ہیں، اس لیے نسیئۃ بھی حرام نہیں ہے، بلکہ جائز ہے؛ کیونکہ نسیئۃ اس وقت حرام ہوتا ہے جب قدر اور جنس میں سے کوئی ایک وصف پایا جائے، اور جہاں قدر اور جنس دونوں نہ ہوں

---

(۱) ملاحظہ: یہ حضرت مدظلہم کا قدیم موقف ہے، جدید موقف جو انہوں نے بحوث میں "بدائع الصنائع" کے حوالہ سے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ ایک ہی ملک کی کرنسی کے تبادلے کی صورت میں احد البدلین پر قبضہ کرنا کافی نہیں بلکہ عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ دیکھیے: بحوث في قضايا فقهية معاصرة، الباب الأول: أحكام الأوراق النقدية ۱/ ۱۶۴، ومن نصه: «ولكن ذكر الكاساني رحمه الله أنه يجب التقابض في بيع الفلوس بعضها ببعض لا لكونه صرفا بل لكونه بيع فلس بجنسه والجنس بانفراده يحرم النسيئة عند الحنفية كما مر إلخ»، نیز حضرت مدظلہم نے "اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ص: ۱۳۰" کے حاشیہ میں بھی اپنے سابقہ موقف سے رجوع کا اعلان کیا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع، كتاب البيوع، فصل في شرائط الصحة في البيوع ۵/ ۱۸۵، ونصه: «ويجوز بيع المعدودات المتقاربة من غير المطعومات بجنسها متفاضلا عند أبي حنيفة وأبي يوسف بعد أن يكون يدا بيد كبيع الفلس بالفلسين بأعيانهما، وعند محمد لا يجوز، (وجه) قوله: إن الفلوس أثمان فلا يجوز بيعها بجنسها متفاضلا كالدراهم والدنانير»، نیز دیکھیے: اسلام اور جدید معیشت وتجارت، کاغذی نوٹ کی حیثیت اور اس کے فقہی احکام، ص: ۱۳۰

وہاں نسیئۃ حرام نہیں ہوتا، لہٰذا اگر عاقدین میں سے ایک نے مجلس میں پاکستانی روپے دے دیئے اور دوسرے نے کہا کہ میں ایک ماہ بعد اتنے ریال دوں گا، تو یہ صورت جائز ہے۔ (۱)

"ہنڈی" کا مسئلہ:

یہیں سے "ہنڈی" کا مسئلہ بھی نکل آیا، وہ یہ کہ مثلاً ایک شخص سعودی عرب میں ہے، اس نے دوسرے شخص سے کہا کہ میں تمہیں اتنے ریال دیتا ہوں اس کے عوض اتنے پاکستانی روپے کراچی میں فلاں شخص کو پہنچا دینا، اس کو آج کل "ہنڈی کا کاروبار" کہتے ہیں، یہ کاروبار جائز ہے، (۲) لیکن چونکہ اس کاروبار کو سود حاصل کرنے کا حیلہ بنایا جاسکتا ہے، اس لیے قیمتِ مثل کے ساتھ جائز ہے، قیمتِ مثل سے زائد پر جائز نہیں، ورنہ سود کا دروازہ چوپٹ کھل جائے گا، مثلاً: ایک ریال کی قیمت مثل آٹھ روپے ہے، میں نے ایک شخص کو دس ریال دیئے اور اس سے کہا کہ تم مجھے ایک ماہ بعد پاکستانی سو روپے دے دینا، تو چونکہ دس ریال کی قیمت مثل اَسی (۸۰) روپے بن رہی تھی اور میں اس سے سو روپے وصول کر رہا ہوں، لہٰذا یہ ایک طرح کا سود ہو گیا، اگر اس کو جائز قرار دے دیا جائے تو پھر جتنے سودی لین دین والے لوگ ہیں وہ اس ذریعہ سے سود حاصل کریں گے، اس لیے تفاضل اگرچہ جائز ہے مگر قیمت مثل کے ساتھ ہونا ضروری ہے، یہ ایک موقف ہے جس کو میں اب تک حق سمجھتا ہوں، واللہ سبحانہ وتعالی أعلم۔

قیمتِ مثل کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کی اصل قیمت جو حکومت کی طرف سے متعین ہے اس پر خرید وفروخت کی جائے بلکہ قیمتِ مثل کا مطلب یہ ہے کہ بازار میں جس قیمت پر تبادلہ ہو رہا ہے اس پر معاملہ کیا جائے، مثلاً: ایک ڈالر کی اصل قیمت حکومت کی متعین کردہ ۳۴ روپے ہے، لیکن بازار میں اس کی قیمت ۳۸ روپے ہے، تو ہنڈی کے کاروبار میں ایک ڈالر کے بدلے آپ ۳۸ روپے لے سکتے ہیں؛ کیونکہ یہ قیمتِ مثل ہے اور اس سے زائد لینا جائز نہیں۔ (۳)

---

(۱) بحوث في قضايا فقهية معاصرة، الباب الأول: أحكام الأوراق النقدية، مبادلة عملات الدول المختلفة ۱/ ۱۶۸، ونصه: «ثم الذي يظهر أن عملة الدولة الواحدة الرمزية كلها جنس واحد، وعملات الدول المختلفة أجناس مختلفة إلخ».

(۲) امداد الفتاویٰ، مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ، کتاب البیوع، عنوان: حکم کمی بیشی در نوٹ یا ہنڈی وغیرہ ۳/ ۵۵۔

(۳) فتاویٰ محمودیہ، مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ، باب الاجارۃ، عنوان: ہنڈی اور منی آرڈر ۱۶/ ۶۰۸۔

علمائے عرب کا موقف:

البتہ عرب کے بہت سے علماء کا یہ موقف ہے کہ یہ کرنسی نوٹ اب اثمانِ عرفیہ نہیں رہے، بلکہ اب یہ ذہب اور فضہ کے قائم مقام ہو گئے ہیں، لہٰذا ان کرنسی نوٹوں پر وہی تمام احکام جاری ہوں گے جو ذہب اور فضہ پر ہوتے ہیں، لہٰذا بدلین پر مجلس میں قبضہ کرنا بھی ضروری ہے، اور نسیئہ بھی حرام ہے، اور ان حضرات کے نزدیک "ہنڈی" کا کاروبار بھی جائز نہیں،(۱) لیکن میرا رجحان یہ ہے کہ یہ اثمانِ حقیقیہ نہیں، بلکہ اثمانِ عرفیہ ہیں، لہٰذا ان کے درمیان تبادلے میں "صَرف" کے احکام جاری نہیں ہوتے۔(۲)

نوٹوں کا سرکاری قیمت سے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ:

ایک مسئلہ یہ ہے کہ ہر کرنسی کی ایک سرکاری قیمت ہوتی ہے، اور بینک والے اس سرکاری قیمت کے حساب سے اس کا لین دین کرتے ہیں، مثلاً: ڈالر کی سرکاری قیمت آج کل تیس (۳۰) روپے ہے، لیکن عام بازار میں اس کرنسی کی قیمت مختلف ہوتی ہے، چنانچہ بازار میں مثلاً: ایک ڈالر کی قیمت بتیس (۳۲) روپے چل رہی ہے، تو بعض حضرات علماء کا یہ خیال ہے کہ کرنسی کو سرکاری قیمت سے کم یا زیادہ پر فروخت کرنا سود ہو جاتا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب حکومت نے ڈالر کی قیمت تیس روپے مقرر کر دی تو وہ ایک ڈالر ایسا ہو گیا جیسے تیس روپے تو جس طرح تیس روپے، کو بتیس روپے میں فروخت نہیں کر سکتے، اسی طرح ایک ڈالر کو بھی بتیس روپے میں فروخت نہیں کر سکتے، میرے نزدیک یہ موقف درست نہیں، اس لیے کہ حکومت کی طرف سے قیمت مقرر کرنا "تسعیر" ہے، لہٰذا اس پر "تسعیر" کے احکام جاری ہوں گے، اب اگر فریقین اپنی رضامندی سے کسی اور قیمت پر تبادلہ کر لیں تو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ انہوں نے "تسعیر" کی خلاف ورزی کی، اور "تسعیر" کا حکم یہ ہے

---

(۱) الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي لأحمد حسن، ص: ۲۰۴، و نصه: «قال بهذا الرأي الشيخ عبدالرزاق عفيفي، مضمون قوله: الاوراق النقدية قائمة في الثمنية مقام ما تفرعت عنه من ذهب أو فضة إلخ». وكذا في نوازل الزكاة لعبدالله بن منصور الغفيلي، ص: ۱۵۲.

(۲) فقه البيوع لشيخ الإسلام مفتي محمد تقي العثماني، المبحث السابع، هل هذه الأوراق سندات لدين ۲/ ۷۲۹، ۷۳۰، وكذا في شرح القواعد الفقهية للزرقاء، ص: ۱۷۴، ونصه: «هذا والذي يظهر أن الورق النقدي المسمى الآن بالورق السوري الرائج في بلادنا الآن، ونظيره الرائج في البلاد الأخرى، هو معتبر من الفلوس النافقة».

کہ حکومت کی طرف سے مقرر کئے ہوئے دام کی حتی الامکان پابندی کرنی چاہیے، اس کی خلاف ورزی کرنا گناہ ہے، وہ "مخالفة أولي الأمر" کا گناہ ہوگا، لیکن اس کو سود نہیں کہا جائے گا، اور اس پر سود کا گناہ نہیں ہوگا، لہٰذا اگر قانوناً کسی ملک میں کرنسیوں کی خرید وفروخت کی اجازت نہیں، وہاں صرف اولوالامر کی مخالفت کا گناہ ہوگا، اور جن ممالک میں قانوناً کرنسیوں کی خرید وفروخت پر کوئی قانونی پابندی نہیں، مثلاً: سعودی عرب، پاکستان، تو اس صورت میں نہ سود کا گناہ ہوگا، اور نہ "مخالفة أولي الأمر" کا گناہ ہوگا۔ (۱)

تفاضل کے جواز پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا مسلک:

﴿ رُوِيَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّه كَانَ لَا يَرَى بَأْسًا أَنْ يُبَاعَ الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مُتَفَاضِلًا، وَالفِضَّةُ بِالفِضَّةِ مُتَفَاضِلًا، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ، وقَالَ: إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ ﴾ (۲)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ بیعِ صرف میں تفاضل کو جائز کہتے تھے، اور نسیہ کو حرام کہتے تھے، وہ فرماتے تھے:

﴿إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ﴾

یعنی ربا تو نسیہ میں ہوتا ہے۔ (اگر یداً بیدٍ معاملہ ہو تو اس میں ربا نہیں)

اور ایک حدیث کے الفاظ بھی ہیں:

﴿إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ﴾

لیکن جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جب مختلف الاجناس اشیاء کا آپس میں تبادلہ ہو رہا ہو، ہم جنس اشیاء کے تبادلے میں یہ اصول نہیں ہے کہ اس میں تفاضل جائز ہو، چنانچہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے بعد میں اپنے قول سے رجوع فرمایا تھا، مستدرکِ حاکم (۳) اور معجم

---

(۱) المصدر السابق، المبحث السابع، مبادلة عملات المختلفة ۲/۷۳۸.

(۲) سنن الترمذي، تحت حديث الباب.

(۳) المستدرک للحاکم، أما حديث أبي هريرة، رقم: ۲۲۸۲، ونصه: «كان ابن عباس رضي الله عنهما، لا يرى به بأسا زمانا من عمره، ما كان منه عينا، يعني يدا بيد، فكان يقول: إنما الربا في النسيئة فلقيه أبو سعيد الخدري فقال له: يا ابن عباس ألا تتقي الله؟ إلى متى تُوكل الناسَ الربا؟ أما بلغك أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم وهو عند زوجته أم سلمة: إني لأشتهي تمرا عجوة... فقال ابن عباس: جزاك الله يا أبا سعيد الجنة إلخ».

طبرانی(۱) میں یہ روایات موجود ہیں۔

اس باب کی دوسری حدیث:

(۱۲۴۲)عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: كُنْتُ أَبِيعُ الْإِبِلَ بِالْبَقِيعِ، فَأَبِيعُ بِالدَّنَانِيرِ وَآخُذُ مَكَانَهَا الْوَرِقَ، وَأَبِيعُ بِالْوَرِقِ فَآخُذُ مَكَانَهَا الدَّنَانِيرَ، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدْتُه خَارِجًا مِنْ بَيْتِ حَفْصَةَ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذٰلِكَ؟ فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِه بِالْقِيمَةِ.(۲)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں بقیع کے مقام پر اونٹ بیچا کرتا تھا، بعض اوقات میں دینار سے فروخت کرتا، یعنی اونٹ کی قیمت دینار میں مقرر کی جاتی تھی، لیکن خریدار کے پاس دینار نہیں ہوتے تھے تو میں دینار کے عوض چاندی یعنی درہم لے لیتا تھا، اور بعض اوقات اس کے برعکس ہوتا کہ قیمت تو درہم کی صورت میں مقرر کی جاتی تھی، لیکن خریدار کے پاس درہم نہ ہوتے تو وہ اس کے عوض دینار دیتا تھا، میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اس وقت آپ حضرت حفصہؓ کے گھر سے نکل رہے تھے، میں نے اس طریقۂ کار کے بارے میں سوال کیا کہ ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ: اگر قیمت کے اعتبار سے یہ معاملہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔

دینار کے بجائے درہم ادا کرنا جائز ہے:

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ اگر تم نے مثلاً: دس دینار میں اونٹ فروخت کیا، اور اب وہ مشتری دینار کے بدلے درہم دینا چاہتا ہے تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اس روز دس دینار کی دراہم کے اعتبار سے کیا قیمت ہے؟ وہ قیمت دراہم کی صورت میں ادا کردے، مثلاً: اس روز دس دینار کی قیمت

---

(۱) المعجم الكبير للطبراني، باب الألف، البيان في نسخ ذلك ورجوع ابن عباس عن الصرف، رقم: ۴۵۵، ونصه: «عن أبي الجوزاء، قال: سألت ابن عباس عن الصرف، عن الدرهم بالدرهمين يدا بيد، قال: لا أرى بما كان يدا بيد بأسا، ثم قدمت مكة من العام المقبل وقد نهى عنه».

(۲) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب اقتضاء الذهب من الورق، رقم: ۳۳۵۴، وأخرجه النسائي كتاب البيوع، باب أخذ الورق من الذهب، رقم: ۴۵۸۹.

سو درہم ہے تو اگر مشتری دس دینار کے بجائے سو درہم ادا کردے، تو یہ جائز ہے، اور اگر سو درہم میں اونٹ فروخت کیا تھا اور مشتری کے پاس دینار ہیں، درہم نہیں ہیں، تو اگر مشتری سو درہم کے بجائے دس دینار ادا کردے تو یہ جائز ہے۔(۱)

"یوم الأداء" کی قیمت کا اعتبار ہوگا:

بعض روایات میں اس کی بھی صراحت ہے کہ "یوم الأداء" کی قیمت معتبر ہوگی "یوم الوجوب" کی قیمت معتبر نہیں ہوگی،(۲) مثلا: ہفتہ کے روز بیع ہوئی اور قیمت دس دینار طے ہوئی، ہفتہ کے روز دس دینار کی قیمت سو درہم تھی، لیکن مشتری نے ہفتہ کے روز قیمت ادا نہیں کی بلکہ جمعرات کے دن ادائیگی کر رہا ہے، اور جمعرات کے دن دس دینار کی قیمت ایک سو دس درہم ہوگئی تو اس صورت میں "یوم الأداء" کی قیمت معتبر ہو گی، لہٰذا اب مشتری بائع کو ایک سو دس درہم ادا کرے گا۔

"یوم الأداء" کی قیمت معتبر ہونے کی وجہ:

"یوم الأداء" کی قیمت معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا مقتضاء یہ ہوتا ہے کہ جس کرنسی میں بیع ہوئی ہے اگر مشتری نے اس وقت ادا نہیں کی تو وہ کرنسی اس کے ذمے دین ہوگئی، مثلا: دس دینار پر بیع ہوئی اور بیع کے وقت دس دینار جب ادا نہیں کئے تو یہ دس دینار مشتری کے ذمہ واجب ہوگئے، اور جب تک ادا نہیں کرے گا اس وقت تک دینار ہی واجب رہیں گے، اب مثلاً: اگر وہ مشتری جمعرات کو ادا کر رہا ہے تو جمعرات کے روز بھی وہی دس دینار اس کے ذمہ واجب ہیں، درہم واجب نہیں، لیکن اگر وہ جمعرات کو بجائے دس دینار کے دراہم دینا چاہتا ہے، اور جمعرات کے روز دس دینار کی قیمت ایک سو دس درہم ہیں تو وہ ایک سو دس درہم ہی ادا کرے گا، اس لیے کہ اس روز دس دینار کی یہی قیمت ہے۔

---

(۱) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب المنهي عنها من البيوع، تحت الرقم: ۲۸۷۱، ونصه: «أبيع الإبل بها تارة فآخذ مكانها الدراهم وأبيع بالدراهم أي: تارة أخرى فآخذ... فقال لا بأس أي: لا حرمة، ولا كراهة إلخ».

(۲) سنن الدارمي، كتاب البيوع، باب الرخصة في اقتضاء الورق من الذهب، رقم: ۲۶۲۳، ونصه: «عن ابن عمر قال: كنت أبيع الإبل بالبقيع... قال: لا بأس أن تأخذ بسعر يومك، مالم تفترقا وبينكما شيء».

کرنسی نوٹ "قوتِ خرید" سے عبارت ہے:

یہاں سے ہمارے ذہنوں میں پیدا ہونے والے ایک سوال کا جواب بھی نکل آیا، وہ سوال یہ کہ جب سے روپیہ "نوٹ" چلا ہے، اس وقت سے یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ ان کاغذی نوٹوں کے پیچھے اب کوئی چیز سونا، چاندی کی قبیل سے کچھ بھی موجود نہیں ہے تو اب نوٹ کی کیا حقیقت ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اب نوٹ کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ یہ "قوتِ خرید" سے عبارت ہے، یعنی یہ نوٹ کچھ اشیاء کے خریدنے کی ایک قوت رکھتا ہے، آج کل معاشی اصطلاح میں جب اشیاء کی قیمتیں بڑھ جاتی ہیں تو یہ کہا جاتا ہے کہ روپے کی قیمت کم ہوگئی، مثلاً: پہلے دو روپے کلو آٹا تھا اور اب چار روپے کلو ملتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے دو روپے کی "قوتِ خرید" ایک کلو آٹا تھی اور اب اس کی قیمت گھٹ گئی، اور اب دو روپے کی "قوتِ خرید" آدھا کلو آٹا ہوگئی، اس طرح پہلے کے مقابلے میں اس کی قوتِ خرید آدھی رہ گئی، لہٰذا جوں جوں اشیاء کی قیمتیں بڑھتی ہیں، روپے کی قیمت کم ہوتی چلی جاتی ہے، اور اشیاء کی قیمتوں میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ۱۹۹۰ء میں سو روپے کی قیمت زیادہ تھی اور آج ۱۹۹۵ء میں جو سو روپے ہیں، اس کی قیمت کم ہے۔

افراطِ زر اور تفریطِ زر کی وضاحت:

اس سے آج کل ایک اصطلاح "افراطِ زر اور تفریطِ زر" کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے، افراطِ زر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بازار میں اور لوگوں کے پاس رقم زیادہ آگئی ہے، لیکن اشیاء اور خدمات اتنی ہی ہیں جتنی پہلے تھیں، ان کی رسد میں اضافہ نہیں ہوا، لہٰذا دکاندار جب دیکھتا ہے کہ لوگوں کے پاس رقم زیادہ آگئی ہے اور اشیاء کی طلب میں اضافہ ہو گیا ہے، لیکن رسد میں اضافہ نہیں ہوا ہے تو وہ اشیاء کی قیمت میں اضافہ کر دیتا ہے جس سے روپے کی قوتِ خرید میں کمی آجاتی ہے اور مہنگائی بڑھ جاتی ہے، اسے افراطِ زر کہتے ہیں، اور یہی ایسی چیز ہے جو کہ کرنسی کی چھپائی میں ایک رکاوٹ بنتی ہے، یعنی حکومت پر قانونی طور پر کوئی پابندی نہیں ہوتی کہ وہ کتنے نوٹ چھاپے، اس کی مرضی ہوتی ہے، کوئی اس کی تحدید نہیں ہے، لیکن حکومت کو معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس نے کرنسی زیادہ چھاپ دی تو لوگوں کے پاس رقم زیادہ آجائے گی اور افراطِ زر ہو جائے گا جس سے مہنگائی بڑھ جائے گی اور عوام حکومت کے خلاف ہو جائیں گے، اس لیے وہ افراطِ زر کو روکنے کے لیے محدود مقدار میں ایک

اندازے سے کرنسی چھاپتی ہے۔

کیا روپے کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا؟

اب آج کل یہ سوال بکثرت کیا جاتا ہے کہ ایک شخص نے ۱۹۹۰ء میں دوسرے شخص کو سو روپے بطور قرض دیئے اور آج ۱۹۹۵ء میں وہ مقروض سو روپے واپس کر رہا ہے، اب اگر وہ سو روپے ہی واپس کرے تو یہ دائن پر ظلم ہے، اس لیے کہ دائن نے جو اس کو سو روپے بطور قرض دیئے تھے اس سے مثلاً: ایک من آٹا خریدا جا سکتا تھا، اور اب مدیون جو سو روپے واپس کر رہا ہے، اس سے بیس سیر آٹا خریدا جا سکتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ دائن نے جو قرض دیا تھا، مدیون اس کا نصف واپس کر رہا ہے، اس لیے مدیون کو چاہیے کہ وہ اس قیمت کی کمی کی تلافی کر کے دائن کو قرض واپس کرے یعنی اب سو روپے کے بجائے دو سو روپے واپس کرے، اس لیے کہ آج دو سو روپے کی "قوتِ خرید" وہی ہے جو ۱۹۹۰ء میں سو روپے کی قوتِ خرید تھی، چنانچہ بہت سے لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر اس زمانے میں بھی آپ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ جتنے روپے دائن نے دیئے تھے، اتنے ہی مدیون گنتی کر کے واپس کرے تو اس میں دائن پر ظلم ہے، اس لیے واپسی کے وقت گنتی کا اعتبار نہ کرنا چاہیے بلکہ روپے کی قیمت کا اعتبار کرنا چاہیے۔

روپے کی قیمت معلوم کرنے کا طریقہ:

اور روپے کی قیمت معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس رفتار سے مہنگائی ہوئی ہو اسی رفتار سے روپے کی گنتی میں بھی اضافہ ہونا چاہیے، مثلاً: اگر پانچ فیصد مہنگائی ہوئی ہے تو مدیون اس قرض پر پانچ فیصد اضافہ کر کے واپس کرے، آج کل یہ تجویز بہت زور وشور سے پیش کی جا رہی ہے، اور جس طرح سے استدلال کیا جا رہا ہے اس کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ یہ ناقابلِ تردید استدلال ہے۔

روپے کی قیمت معتبر نہ ہونے کی نقلی دلیل:

مندرجہ بالا تجویز شرعی اعتبار سے درست نہیں، اور اس کی تردید کے لیے ایک نقلی دلیل پیش کرتا ہوں اور ایک عقلی دلیل پیش کرتا ہوں، نقلی دلیل یہ ہے کہ شریعت کا اصول ہے کہ "الديون تقضى بأمثالها"[1] کہ

(۱) الهداية، كتاب الوكالة، باب الوكالة بالخصومة والقبض ۱۴۹/۳.

دیون کی ادائیگی انہی کے مثل سے ہوگی، تو شریعت نے "مماثلة في قضاء الدين" کو ضروری قرار دیا ہے، اور شریعت کے تمام مسائل میں مماثلت سے مراد "مماثلة في المقدار" ہوتی ہے نہ کہ "مماثلة في القيمه"[1] چنانچہ اموال ربویہ میں اگر ایک طرف اعلیٰ قسم کی گندم ہے اور دوسری طرف ادنیٰ قسم کی گندم ہے تو اگر دونوں کا آپس میں تبادلہ کیا جائے گا تو کمی بیشی جائز نہیں ہوگی؛ کیونکہ یہ اموال ربویہ میں سے ہے، اس میں مماثلت ضروری ہے اور مماثلت فی المقدار ضروری ہے، مماثلت فی القیمہ کا اعتبار نہیں، لہٰذا قرض کی ادائیگی میں بھی مماثلت فی المقدار کا اعتبار ہوگا، مماثلت فی القیمۃ کا اعتبار نہیں ہوگا، یہی بات حدیثِ باب سے ثابت ہو رہی ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ادائیگی کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، یوم الوجوب کی قیمت کا اعتبار نہیں ہوگا، اگر دیون کی ادائیگی میں مثلیت کا اعتبار قیمت سے ہوتا تو اس صورت میں "یوم الوجوب" کی قیمت کا اعتبار ہونا چاہیے تھا، مثلاً: بیع کے نتیجے میں دس دینار مشتری کے ذمے پر واجب ہوئے، اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ دس دینار واجب نہیں ہوئے بلکہ دس دینار کی قیمت واجب ہوئی تو اس صورت میں "یوم الوجوب" کی قیمت کا اعتبار ہونا چاہیے تھا، لہٰذا جب ادا کرے تو "یوم الوجوب" کی قیمت سے ادا کرے، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرمایا کہ: "یوم الأداء" کی قیمت کا اعتبار ہوگا، جس کا مطلب یہ ہے کہ ذمے پر "دس دینار" ہی واجب رہے، ہفتے کے روز سے جمعرات تک "دس دینار" ہی واجب رہے، البتہ جمعرات کے روز جب مشتری نے ادا کرنے کا ارادہ کیا تو اس نے کہا کہ دینار میرے پاس نہیں، آج کی قیمت کے حساب سے درہم لے لو، اس سے معلوم ہوا کہ شریعت میں اعتبار "مثلیت في العدد" کا ہے، "مثلیت في القيمة" کا اعتبار نہیں۔

عقلی دلیل:

عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ روپے کی قیمت گر گئی ہے اور عدد کے اعتبار سے قرضہ واپس کرنا ظلم ہے، اس کو سمجھنے کے لیے پہلے یہ بات سن لیں کہ جب کوئی شخص دوسرے شخص کو قرض دینا چاہتا ہے تو اس کو پہلے یہ فیصلہ کرنا چاہیے کہ اس قرض کے ذریعہ اس کی امداد کرنا چاہتا ہے یا اس کے منافع میں حصہ دار بننا چاہتا ہے،

---

(۱) درر الحكام شرح غرر الأحكام لملا خسرو، كتاب الرهن، باب ما يصح رهنه والرهن به ۲/۲۵۱، ونصه: «وتعتبر المماثلة في القدر وهو الوزن أو الكيل بلا عبرة للجودة، ولا القيمة».

اگر وہ منافع میں حصہ دار بننا چاہتا ہے تو پھر اس کے ساتھ نقصان میں بھی حصہ دار بنے، اور وہ اس طرح کہ اس کے ساتھ شرکت یا مضاربت کا معاملہ کرے، اور اگر وہ صرف امداد کرنا چاہتا ہے تو پھر یہ سوچ لے کہ یہ قرض دینا ایسا ہے جیسے کوئی شخص اپنے پیسے اٹھا کر صندوق یا الماری میں تالہ لگا کر رکھ دے، اور پھر اس الماری یا صندوق میں رکھے ہوئے پیسوں پر پانچ سال گزر جائیں تو اس دوران ان پیسوں کی قیمت کم ہو جائے گی، جس کی وجہ سے پیسے رکھنے والے کا نقصان ہو جائے گا، تو اس نقصان کی تلافی کون کرے گا؟ ظاہر ہے کہ کوئی بھی نہیں کرے گا، اسی طرح اگر آپ نے کسی کو قرض دیا، وہ ایسا ہی ہے جیسے آپ نے صندوق یا الماری میں پیسے اٹھا کر رکھ دیئے، لہٰذا قرض پر دی جانے والی رقم کی قیمت کم ہونے کی صورت میں تلافی کا کوئی راستہ نہیں، اس لیے یہ بات درست نہیں کہ دیون کی ادائیگی میں "قوتِ خرید" کا اعتبار کیا جائے۔

اگر سکے کی قیمت غبنِ فاحش کی حد تک گر جائے؟

البتہ ایک بات ضرور ہے کہ اگر روپے کی قیمت میں تبدیلی غبنِ فاحش کی حد تک پہنچ جائے، جیسے لبنان کے سکے "لیرا" کے اندر ہوا، کہ ایک ڈالر کی قیمت ۳ لیرے تھی، بعد میں ایک ڈالر بارہ سو (۱۲۰۰) لیرے کے مساوی ہو گیا، ایسی صورت پیش آنے کی صورت میں غور کیا جا سکتا ہے کہ اس کو "کساد" والے مسئلے کے ساتھ ملحق کر دیا جائے اور یہ سمجھا جائے کہ یہ نقود اور سکے "کاسد" ہو گئے، اور کاسد ہونے کی صورت میں فقہاء کے نزدیک ان سکوں کی قیمت کا بھی اعتبار ہو سکتا ہے، لہٰذا اس صورت میں اس کی جو قیمت بنتی ہو وہ ادا کر دی جائے، اس کے بارے میں میں نے اپنی کتاب "أحكام الأوراق النقدية" میں تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے، وہاں دیکھ لیا جائے۔[1]

اشیائے اربعہ میں صرف تعیین کافی ہے:

میں نے پیچھے عرض کیا تھا کہ ربا والی حدیث میں جن اشیائے ستہ کا ذکر ہے، ان میں سے اشیائے اربعہ میں "تقابض في المجلس" شرط نہیں، صرف تعیین کافی ہے، البتہ ذہب اور فضہ میں تقابض بھی شرط ہے، حالانکہ حدیث میں "يداً بيدٍ" کی قید اشیائے ستہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے، لہٰذا اشیائے ستہ کے اندر "تقابض في

---

(۱) بحوث في قضايا فقهية معاصرة، الباب الأول، أحكام أوراق النقود والعملات ۱/۱۵۴-۱۹۳.

المجلس" ضروری ہونا چاہیے، اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح مسلم کی ایک حدیث میں "یدا بید" کی جگہ "عینا بعین" وارد ہوا ہے(۱) اور اصول یہ ہے کہ "الأحاديث يفسر بعضها بعضا "(۲) لہٰذا "عینا بعین" والی حدیث نے یہ بات واضح کردی کہ مقصود اصلی تعیین ہے اور اشیائے اربعہ میں چونکہ تقابض کے بغیر تعیین ہو سکتی ہے، اس لیے ان میں "تقابض في المجلس" شرط نہیں قرار دیا، اور ذہب اور فضہ میں تعیین چونکہ تقابض کے بغیر نہیں ہوسکتی، لہٰذا اس میں "تقابض في المجلس" ضروری قرار دے دیا۔

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، رقم: ۱۵۸۷، ونصه: «عن أبي قلابة، قال: كنت بالشام في حلقة فيها مسلم بن يسار... فبلغ عبادة بن الصامت، فقام، فقال: إني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواء بسواء، عينا بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى».

۲) ناسخ الحديث ومنسوخه للائرم، ص: ۲۵۱، ونصه: «أن هذه الأحاديث يفسر بعضها بعضا، ويصدق ابعضا».

باب ما جاء في ابتياع النخل بعد التأبير والعبد وله مال

(١٢٤٤) عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ الله صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: «مَنْ ابْتَاعَ نَخْلًا بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ فَثَمَرَتُهَا لِلَّذِي بَاعَهَا إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ، وَمَنْ ابْتَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَمَالُهُ لِلَّذِي بَاعَه إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ».(۱)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ: جس شخص نے تابیر(۲) کے بعد کھجور کا درخت خریدا تو اس صورت میں جو کھجوریں درخت پر لگی ہوں گی، وہ بائع کی ہوں گی، مگر یہ کہ مشتری اس کے خلاف شرط لگائے، یعنی یہ کہہ دے کہ میں پھل اور درخت دونوں خریدتا ہوں، اس صورت میں وہ پھل مشتری کا ہوگا۔

درخت کی بیع میں پھل داخل نہیں ہوگا:

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اصول بیان فرمایا کہ: درخت کی بیع ہونے کی صورت میں اس درخت پر لگا ہوا پھل خود بخود بیع کے اندر داخل نہیں ہوگا، البتہ اگر مشتری صاف صاف یہ کہہ دے کہ میں

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب المساقاة، باب الرجل يكون له ممر أو شرب إلخ، رقم: ٢٣٧٩، وأخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب من باع نخلا عليها ثمر، رقم: ١٥٤٣.

(۲) تابیر کا مطلب یہ ہے کہ نر کھجور کے پھولوں کا ایک خوشہ لے کر اس کو مادہ خوشہ کے اندر رکھا جائے تاکہ وہ بھی بارآور ہوجائے اور پھل زیادہ نکلے۔ التأبير: التلقيح، وهو شق طلع النخلة الانثى لذر شئ من طلع النخلة الذكر فيه، سواء تشقق الطلع بنفسه، أم بفعل الانسان والطلع: ما يطلع من النخلة، ثم يصير ثمرا إن كانت أنثى، وإن كانت النخلة ذكرا لم يصر ثمرا، ويترك على النخلة أياما معلومة حتى يصير فيه شئ أبيض مثل الدقيق، وله رائحة ذكية، فيلقح به الانثى. (القاموس الفقهي للدكتور سعدي أبي حبيب، حرف الهمزة، ص: ١١).

درخت بھی خرید رہا ہوں اور اس کا پھل بھی خرید رہا ہوں تو اس صورت میں پھل بیع کے اندر داخل ہو جائے گا، اس حدیث کے ذریعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ درخت پر آیا ہوا پھل درخت کا حصہ نہیں ہے، بلکہ وہ پھل ایک مستقل اور منفصل چیز ہے، اس کی بیع الگ ہونی چاہیے۔(۱)

اس مسئلے میں حنفیہؒ اور شافعیہؒ کا اختلاف:

اس مسئلے میں حنفیہؒ اور شافعیہؒ کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث میں "بَعْدَ أنْ تُؤَبَّرَ" کی قید لگی ہوئی ہے، اور یہ قید احترازی ہے، لہٰذا اگر "تأبیر" سے پہلے درخت کی بیع ہوئی ہو تو اس صورت میں پھل خود بخود درخت کی بیع میں داخل ہو جائے گا، اس لیے کہ مفہومِ مخالف حجت ہے، لیکن اگر بائع اس پھل کو مستثنیٰ کر دے تو اس صورت میں پھل بیع میں داخل نہیں ہوگا،(۲) امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ "قبل التأبیر" اور "بعد التأبیر" میں کوئی فرق نہیں، لہٰذا "قبل التأبیر" بیع کی صورت میں بھی پھل بائع ہی کا ہوگا، جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ "بعد أن تؤبر" کی قید لگی ہے تو اس قید سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حکم "قبل التأبیر" نہیں ہے، اس لیے ہمارے نزدیک مفہومِ مخالف حجت نہیں، لہٰذا "قبل التأبیر" بھی یہی حکم ہے۔(۳)

یہ نزاعِ لفظی ہے، حقیقی نہیں:

لیکن حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ نزاعِ لفظی ہے، حقیقی نہیں؛(۴) کیونکہ شافعیہ کی کتابوں میں خود اس بات کی تصریح موجود ہے کہ اگر صاحبِ نخلہ نے خود تابیر نہ

---

(۱) عمدة القاري، كتاب المساقاة، باب الرجل يكون له ممر أو شرب إلخ، تحت الرقم: ۹۷۳۲، ونصه: «بيان ذلك أن الذي اشترى نخلا بعد التأبير تكون ثمرتها للبائع...إلا أن يشترط المبتاع أي: المشتري بأن تكون الثمرة له، فحينئذ لا يبقى للبائع حق أصلا».

(۲) الحاوي الكبير للماوردي، كتاب البيوع، باب ثمرة الحائط يباع أصله من كثب ۱۶۱/۵، ونصه: «قال الشافعي فإذا جعل النبي صلى الله عليه وسلم الإبار حد الملك البائع فقد جعل ما قبله حد الملك المشتري».

(۳) اللباب في الجمع بين السنة والكتاب لجمال الدين الخزرجي المنجي، كتاب البيوع، باب من باع نخلا أو شجرا فيه ثمرة إلخ ۵۱۸/۲، ونصه: «وأما قبل التأبير فلأن الملك ثابت له في الشجرة والثمرة قبل البيع».

(۴) العرف الشذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في ابتياع النخل بعد التأبير، تحت الرقم: ۱۲۴۴، =

کی ہو بلکہ خود سے پھل درخت پر نکل آیا ہو، تب یہ حکم ہے کہ پھل بیع کے اندر داخل نہیں ہوگا، جس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک "بعد أن تؤبر" کا مفہوم "بعد أن تظهر" ہے، یعنی جب پھل ظاہر ہو چکا ہو، اس کے بعد بیع ہو تو اس صورت میں پھل بائع کا ہوگا، چاہے وہ پھل چھوٹا ہو یا بڑا ہو،(۱) حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر پھل کا ظہور ہو چکا ہے مگر "تأبیر" نہیں ہوئی تب بھی پھل بائع کا ہوگا، البتہ مشتری کے لیے ہونے کی ایک شکل ہے کہ جس وقت بائع نے فروخت کیا تھا، اس وقت تک کوئی پھل ظاہر نہیں ہوا تھا، تو جب بیع کے بعد پھل ظاہر ہوا تو مشتری کا ہوگا، لہٰذا حقیقی اختلاف کوئی نہ رہا اس لیے یہ نزاعِ لفظی ہے۔(۲)

غلام کی بیع میں اس کا مال داخل نہیں ہوگا:

حدیث کا دوسرا جزء یہ تھا کہ:

﴿وَمَنِ ابْتَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَمَالُهُ لِلَّذِي بَاعَهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ﴾

یعنی کسی شخص نے ایک غلام خریدا اور اس غلام کے پاس مال تھا تو وہ مال بائع کا ہوگا، (اس لیے کہ غلام کی اپنی کوئی ملکیت نہیں ہوتی، وہ مولیٰ ہی کی ملکیت ہوتی ہے، لہٰذا وہ بائع کی ہی ملکیت سمجھا جائے گا،(۳)) الا یہ کہ مشتری یہ شرط لگادے کہ میں غلام بھی خرید رہا ہوں اور اس کے پاس جو مال ہے، وہ بھی بیع کے اندر داخل ہوگا تو اس صورت میں وہ مال مشتری کا ہو جائے گا۔

= ونصه: «والصحيح في الجواب من جانب أبي حنيفة ما ذكر الطيبي وأبو عمر في التمهيد بأن التأبير كناية عن ظهور الثمرة، فمفهومه أن يكون الثمرة قبل الظهور للمشتري أي: في عام البيع وبعد هذا العام فلا يذهب الوهم إلى نزاع».

(۱) الأم للشافعي، كتاب البيوع، باب ثمر الحائط يباع أصله ۳/۴۲، ونصه: «ولو باع رجل أصل حائط، وقد تشقق طلع إناثه أو شيء منه فأخر إباره وقد أبر غيره ممن حاله مثل حاله كان حكمه حكم ما تأبر؛ لأنه قد جاء عليه وقت الإبار وظهرت الثمرة ورئيت بعد تغييبها في الجف».

(۲) التنبيه على مشكلات الهداية لابن أبي العز الحنفي، كتاب البيوع، ۴/۳۴۳، ونصه: «وهي من فروع مسألة مفهوم الشرط؛ ولأنه نماء كامل لظهوره غاية فكان تابعًا لأصله قبل ظهوره، وغير تابع له بعد ظهوره، كالحمل في الحيوان».

(۳) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب من ابتاع نخلا، تحت الرقم: ۲۸۷۵، ونصه: «من ابتاع عبدا... فإن العبد لا ملك له».

شرط لگانے سے کون سا مال داخلِ بیع ہوگا؟

جہاں تک اس مسئلے کا تعلق ہے کہ غلام کے پاس جو مال ہے وہ بائع کی ملکیت متصور ہوگا، اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں، لیکن یہ جو فرمایا کہ اگر مشتری شرط لگالے کہ غلام کے پاس جو مال ہے، وہ بھی میرا ہوگا تو اس صورت میں وہ اس کو مل جائے گا، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے، امام شافعیؒ اس کو مطلق قرار دیتے ہیں کہ جس قسم کا بھی مال ہو، شرط لگانے اور بیع کرنے کے بعد مشتری کا ہو جائے گا،(۱) امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر غلام کے پاس مال عروض کی شکل میں ہے، مثلاً: کپڑا، برتن، سامان تجارت وغیرہ تو یہ مال شرط لگانے کی وجہ سے بیع کے اندر داخل ہو جائے گا، لیکن اگر غلام کے پاس مال نقد کی شکل میں ہے، مثلاً: اس کے پاس دراہم ہیں، اور غلام بھی نقد ہی کے ذریعہ خریدا گیا ہے تو اس صورت میں اس کا اہتمام کرنا پڑے گا کہ نقد کا تبادلہ نقد کے ساتھ ہونے کی صورت میں ربا لازم نہ آئے، مثلاً: غلام ایک ہزار روپے میں خریدا، اور غلام کے پاس ڈیڑھ ہزار روپے موجود ہیں، اب اگر یہ کہا جائے کہ ایک ہزار روپے کے عوض غلام بھی فروخت ہو گیا اور ڈیڑھ ہزار روپے بھی فروخت ہو گئے، تو اس صورت میں ڈیڑھ ہزار روپے ایک ہزار روپے کے مقابل میں ہو گئے اور غلام مفت میں آ گیا ظاہر ہے کہ یہ ربا ہے اس لیے یہ صورت جائز نہیں، اس کے جائز ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ قیمت والے نقود اس نقود سے زائد ہوں، جو غلام کے پاس موجود ہیں تاکہ نقود کے مقابلے میں نقود ہو جائیں اور زائد نقود غلام کے عوض ہو جائیں،(۲) حنفیہؒ کا بھی یہی مذہب ہے(۳) جو امام مالکؒ کا ہے اس مسئلے کی مزید تفصیل ان شاء اللہ "مُدُّ عجوة" والے مسئلے میں آگے آجائے گی۔

---

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب القراض، باب العبد المأذون له في التجارة ۱۴/ ۳۹۷، ونصه: «لما روى ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من باع عبدا وله مال فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع؛ ولانه يملك البضع فملك المال».

(۲) حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لأبي الحسن العدوي، كتاب البيوع، باب بيع الجزاف ۲/ ۱۸۷، ونصه: «فإن اشترطه لنفسه امتنع إن كان الثمن ذهبا، والمال ذهبا أو فضة، انتهى، قوله: امتنع إن كان الثمن ذهبا لا يخفى أنه إذا كان الثمن ذهبا، والمال ذهبا فالأمر ظاهر إلخ».

(۳) بدائع الصنائع، كتاب البيوع، فصل في شرائط جريان الربا في البيع ۵/ ۱۹۵، ونصه: «جارية في عنقها طوق من فضة، أو اشترى ذهبا وغيره بذهب مفرد...ونحو ذلك أنه لا يجوز مجازفة عندنا...فإن كان وزن المفرد أقل من وزن المجموع لم يجز».

باب ما جاء البَيِّعان بالخيار ما لم يتفرقا

(١٢٤٥) عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ الله صَلَّى الله عليه وسلم يَقُولُ: «البَيِّعَانِ بِالخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا أَوْ يَخْتَارَا» قَالَ: «فَكَانَ ابْنُ عُمَرَ إِذَا ابْتَاعَ بَيْعًا وَهُوَ قَاعِدٌ قَامَ لِيَجِبَ لَهُ [البَيْعُ]».(۱)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: بائع اور مشتری کو بیع کے ختم کرنے کا اختیار ہوتا ہے جب تک وہ جدا نہ ہوں یا جب تک وہ بیع کو اختیار نہ کرلیں۔

حدیثِ باب سے "خیارِ مجلس" کے ثبوت پر استدلال:

امام شافعی اور امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے ذریعے بائع اور مشتری دونوں کو "خیارِ مجلس" دینا منظور ہے، "خیارِ مجلس" کا مطلب یہ ہے کہ جب بائع اور مشتری نے آپس میں ایجاب وقبول کرلیا تو اگرچہ عقد مکمل ہوگیا، لیکن جب تک مجلس باقی ہے، اس وقت تک فریقین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ وہ یک طرفہ طور پر بیع کو فسخ کردے، لیکن اگر مجلس ختم ہوجائے گی تو یہ اختیار بھی ساقط ہوجائے گا، اس اختیار کو "خیارِ مجلس" کہتے ہیں۔

شوافع اور حنابلہ حدیثِ باب سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ متعاقدین کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے جب تک وہ دونوں جدا نہ ہوئے ہوں، اور اگر دونوں جدا ہوجائیں یا وہ بیع کو اختیار کرلیں تو اس صورت میں "خیارِ

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب إذا لم يوقت في الخيار، هل يجوز البيع؟، رقم: ٢١٠٩، وأخرجه النسائي، كتاب البيوع، ذكر الاختلاف على نافع في لفظ حديثه، رقم: ٤٤٦٦.

مجلس" ختم ہوجائے گا۔(۱)

"خیارِ مجلس" ختم کرنے کا طریقہ:

امام شافعیؒ اختیار کرنے کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ مثلاً: زید اور بکر کے درمیان بیع ہوئی، ایجاب وقبول ہوگیا، لیکن ابھی وہ دونوں اسی مجلس کے اندر موجود ہیں، تو جب تک مجلس ختم نہ ہوگی، اس وقت تک دونوں کو "خیارِ مجلس" حاصل رہے گا، لیکن فرض کریں کہ ان دونوں کو مجلس میں طویل بیٹھنا ہے، اب وہ دونوں یہ چاہتے ہیں کہ یہ بیع حتمی ہوجائے کہ اس کے بعد خیارِ مجلس باقی نہ رہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ عاقدین میں سے ایک دوسرے سے کہے "اخترت" اور دوسرا اس کے جواب میں یہ کہہ دے: "اخترت" اب بیع حتمی ہوگئی، اور خیارِ مجلس ختم ہوگیا۔

خلاصہ یہ کہ امام شافعی اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک "خیارِ مجلس" ختم کرنے کی دو صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ وہ دونوں اُٹھ کر چلے جائیں اور مجلس ختم کر دیں، اس صورت کو "تفرق بالأبدان" سے تعبیر کرتے ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جسمانی طور پر تو دونوں علیحدہ نہیں ہوئے بلکہ اسی مجلس میں ایک نے کہا: "اختر" دوسرے نے جواب میں کہا: "اخترت" تو اس کے بعد بھی خیارِ مجلس ختم ہوجائے گا اور بیع حتمی ہوجائے گی، اور اب دوسرے کی رضامندی کے بغیر کسی کو بھی بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں رہے گا، اس کو "تفرق بالأقوال" کہتے ہیں،(۲) ان حضرات کے نزدیک حدیث کے الفاظ:

---

(۱) نهاية المطلب في دراية المذهب لعبد الملك الجويني، باب خيار المتبائعين ما لم يتفرقا ۵/ ۱۶، ونصه: «خيار المجلس ثابت عند الشافعي والمعتمد الخبر الصحيح ومعنى خيار المجلس أن يتخير المتعاقدان في الفسخ والإجازة بعد العقد ما لم يتفرقا إلخ». وفي كشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي الحنبلي، كتاب البيوع، باب خيار المجلس ۳/ ۱۹۸، ونصه: «فيثبت خيار المجلس ولو لم يشترطه العاقد في البيع متعلق بـ"يثبت" لحديث: البيعان بالخيار ما لم يتفرقا... فجعل لهما الخيار بعد تبايعهما».

(۲) الأم للشافعي، كتاب البيوع، باب بيع الخيار ۳/ ۵، ونصه: «لا يجب البيع إلا بتفرقهما أو تخيير أحدهما صاحبه بعد البيع فيختاره قال: وإذا تبايع المتبايعان السلعة وتقابضا أو لم يتقابضا فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا أو يخير أحدهما صاحبه بعد البيع، فإذا خيره وجب البيع بما يجب به إذا تفرقا»، وفي كشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي الحنبلي، باب خيار المجلس ۳/ ۲۰۰، ونصه: «(ولكل من المتبايعين الخيار) أي خيار المجلس (ما لم يتفرقا بأبدانهما عرفا... (أو أسقطا الخيار بعده) أي بعد البيع (مثل أن يقول كل منهما بعد العقد: اخترت إمضاء العقد، أو التزامه سقط) خيارهما».

﴿البَيِّعَانِ بِالخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا أَوْ يَخْتَارَا﴾

کی یہی تشریح ہے، اور اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہوتی ہے جو اس حدیث کے بعد آیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جب بیع کرتے تو اگر بیع کے وقت بیٹھے ہوئے ہوتے تو کھڑے ہو جاتے تاکہ بیع لازم ہو جائے، اور خیارِ مجلس باقی نہ رہے، اس لیے کہ مجلس بدل گئی اور پہلی مجلس ختم ہو گئی، جس کی وجہ سے بیع تام اور حتمی ہو گئی۔

حنفیہ اور مالکیہؒ کا مسلک اور استدلال:

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ "خیارِ مجلس" کے قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ جب عاقدین کے درمیان ایجاب وقبول ہو گیا تو اب بیع تام ہو گئی اور اب کسی کو یک طرفہ طور پر بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں،(۱) یہ حضرات بہت سی آیات اور احادیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ﴾(۲)

"اے ایمان والو! عقود کا ایفا کرو"

"عقود" عقد کی جمع ہے اور عقد ایجاب وقبول سے منعقد ہوتا ہے، لہٰذا جب ایجاب وقبول کر لیا تو عقد منعقد ہو گیا، اور اس آیت کی روشنی میں اس عقد کا ایفاء واجب ہے، اب اگر کوئی ایک فریق یک طرفہ طور پر کہے کہ میں اس عقد کو ختم کرتا ہوں تو یہ "ایفائے عقد" کے خلاف ہے، لہٰذا اس آیت کا مقتضاء یہ ہے کہ ایجاب وقبول سے بیع لازم ہو جائے اور کسی ایک فریق کو یک طرفہ طور پر اسے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہو۔

اس طرح دوسری آیت میں ارشاد ہے:

﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُم﴾(۳)

---

(۱) تحفة الفقهاء للسمرقندي، وأما حكم البيع ۲/ ۳۷، ونصه: «إذا كان البيع باتا فلا يملك أحدهم الفسخ بدون رضا صاحبه وإن لم يتفرقا عن المجلس وهذا عندنا إلخ»، وكذا في الموسوعة الفقهية الكويتية، مشروعية خيار المجلس ۲۰/ ۱۷۰. وفي الذخيرة للقرافي المالكي، كتاب البيوع، النوع الأول خيار المجلس ۵/ ۲۰، ونصه: «وخيار المجلس عندنا باطل والبيع لازم بمجرد العقد تفرقا أم لا»، وكذا في التلقين في الفقه المالكي، كتاب البيوع ۲/ ۱۴۳.

(۲) المائدة-۱/۵.

(۳) البقرة-۲/ ۲۸۲.

''یعنی جب تم آپس میں بیع کرو تو گواہ بنالو''

تا کہ یہ بات متعیّن اور یقینی ہو جائے کہ ان دونوں کے درمیان بیع ہوئی ہے تا کہ اگر کسی وقت کوئی فریق بیع سے انکار کرے تو یہ گواہ گواہی دے سکیں کہ ان کے درمیان ہماری موجودگی میں بیع ہوئی تھی، اس آیت سے بھی یہ معلوم ہوا کہ ایجاب وقبول سے بیع منعقد اور لازم ہو جاتی ہے، اس لیے کہ اگر ایجاب وقبول سے بیع لازم نہ ہوتی تو پھر گواہ بنانے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا، مثلاً: فرض کریں کہ ایجاب وقبول کے وقت گواہ بنالیا اور جب گواہ چلا گیا تو بعد میں ان میں سے ایک فریق نے خیارِ مجلس استعمال کرتے ہوئے اس کو فسخ کر دیا تو اس صورت میں گواہ بنانے سے کچھ حاصل نہیں ہوا۔ (۱)

اسی طرح صحیح بخاری میں ایک حدیث ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اپنے والد حضرت عمرؓ کے اونٹ پر سوار تھے، وہ اونٹ بہت تیز رفتار تھا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے آگے نکل جاتا تھا، حضرت عمرؓ اس کو بار بار روکتے اور واپس لاتے تھے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: یہ اونٹ مجھے فروخت کردو، حضرت عمر نے عرض کیا کہ یہ اونٹ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہو گیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر فرمایا کہ یہ مجھے بیچ دو تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ "بعت" چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اونٹ لے لیا، اور پھر اسی مجلس میں جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ خریدا تھا، وہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو ہبہ کر دیا۔ (۲)

دیکھیے: اس واقعے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجلس ختم ہونے سے پہلے وہ اونٹ ہبہ کر دیا، اگر مجلس ختم ہونے سے پہلے بیع لازم نہیں ہوئی تھی اور خیارِ مجلس باقی تھا تو پھر ہبہ کرنے کا حق نہ ہونا چاہیے تھا، اس لیے کہ کسی چیز کا ہبہ اسی وقت درست ہوتا ہے جب وہ چیز حتمی طور پر اس کی ملکیت میں آگئی ہو اور اس چیز کے بائع کی طرف واپس لوٹنے کا احتمال اور امکان باقی نہ رہا ہو، لہٰذا اگر "خیارِ مجلس" ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم خیارِ مجلس ختم کیے

---

(۱) فتح القدير، كتاب البيوع ۲۵۸/۶، ونصه: «لنا السمع والقياس، أما السمع فقوله تعالى: يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود... وقوله واستشهدوا ذوي عدل منكم».

(۲) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب إذا اشترى شيئا فوهب من ساعته قبل أن يتفرقا، رقم: ۲۱۱۵، ونصه: «عن ابن عمر رضى الله عنهما، قال: كنا مع النبي صلي الله عليه وسلم في سفر، فكنت على بكر صعب لعمر، فكان يغلبني، فيتقدم أمام القوم، فيزجره عمر ويرده، ثم يتقدم، فيزجره عمر ويرده، فقال النبي صلي الله عليه وسلم لعمر: «بعنيه»، قال: هو لك يا رسول الله، قال: «بعنيه» فباعه من رسول الله صلي الله عليه وسلم، فقال النبي صلي الله عليه وسلم: «هو لك يا عبد الله بن عمر، تصنع به ما شئت».

بغیر ہبہ نہ فرماتے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ "خیارِ مجلس" کوئی چیز نہیں، ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث حنفیہ اور مالکیہؒ نے اپنے مذہب کی تائید میں پیش کی ہیں جو میں نے تفصیل کے ساتھ استقصاء کر کے "تکملة فتح الملهم" میں نقل کردی ہیں۔(۱)

حدیثِ باب کا جواب اور مطلب:

اب سوال یہ ہے کہ جب "خیارِ مجلس" کوئی چیز نہیں تو پھر حدیثِ باب کا کیا مطلب ہے؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ "مالم یتفرقا" سے مراد "تفرق بالأبدان" نہیں بلکہ "تفرق بالأقوال" (ایجاب وقبول) مراد ہے، اور "البَيِّعان بالخيار" میں "خیار" سے مراد "خیارِ قبول" ہے،(۲) اب حدیث کے معنی یہ ہیں کہ بائع کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنا ایجاب واپس لے لے، اور مشتری کو یہ اختیار ہے کہ وہ ایجاب کو قبول کرے یا نہ کرے، اور یہ اختیار ان دونوں کو اس وقت تک باقی رہے گا جب تک وہ مختلف باتیں نہ کریں، اور مختلف قول کا مطلب یہ ہے کہ بائع کہے کہ "بعت" اور مشتری کہے کہ "اشتریت" یہ ہے "تفرق بالأقوال" جب تک یہ تفرق نہ پایا جائے اس وقت تک دونوں کو اختیار باقی رہتا ہے اور اس کے بعد یہ اختیار ختم ہوجاتا ہے۔(۳)

"أو يختارا" کا مطلب:

اور حدیث کے آخر میں یہ جو لفظ "أو يختارا" ہے، اس کا مطلب ہے "خیارِ شرط" یعنی "تفرق بالأقوال" (ایجاب و قبول) سے بیع لازم ہو جائے گی، البتہ اگر دونوں میں سے کسی نے اپنے لیے "خیارِ شرط" حاصل کرلیا ہو اور یہ کہہ دیا ہو کہ میں بیع تو کر رہا ہوں، لیکن مجھے تین دن تک فسخ کرنے کا اختیار ہوگا تو اس کو "خیارِ شرط" کہتے ہیں، اور "أو يختارا" سے یہی خیارِ شرط مراد ہے، امام ابوحنیفہ اور امام مالکؒ کا

---

(۱) تكملة فتح الملهم، كتاب المساقاة، باب بيع البعير واستثناء ركوبه، ۱/ ۶۳۲، تحت الرقم: ۴۰۶۷.

(۲) بدائع الصنائع، كتاب البيوع، فصل في شرائط ركن البيع ۵/ ۱۳۴، ونصه: «والخيار الثابت لهما قبل التفرق عن بيعهما هو خيار القبول».

(۳) البحر الرائق، أنواع البيع ۵/ ۲۸۴، ونصه: «وأوله محمد تبعا لإبراهيم النخعي بتفرق الأقوال بناء على أن المراد بالخيار فيه خيار القبول».

یہی قول ہے۔(۱)

آیاتِ قرآنیہ سے حنفیہ کے مطلب کی تائید:

"تفرق" سے مراد "تفرق بالأقوال" ہونے پر حنفیہؒ نے متعدد آیات اس کی تائید میں پیش کی ہیں، جن میں تفرق کا لفظ "تفرق بالکلام" کے لیے استعمال ہوا ہے، مثلاً: قرآن کریم کی آیت ہے:

﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾(۲)

یعنی اہلِ کتاب نے تفرق نہیں کیا مگر واضح دلائل آجانے کے بعد۔

اس آیت میں "تفرق" سے مراد "تفرق بالأبدان" نہیں بلکہ "تفرق بالأقوال" ہے، دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا﴾(۳)

اس آیت میں "تفرق" سے مراد "تفرق بالأقوال" ہے۔

یعنی دین کے معاملے میں مختلف قول اختیار نہ کرو۔

حدیثِ باب کی ایک اور لطیف توجیہ:

امام ابو یوسفؒ نے حدیثِ باب کی ایک اور توجیہ کی ہے جو پہلی توجیہ کے مقابلے میں زیادہ لطیف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ "تفرق" سے مراد "تفرق بالأقوال" نہیں بلکہ "تفرق بالأبدان" ہی ہے، البتہ اس خیار سے مراد "خیارِ مجلس" نہیں بلکہ "خیارِ قبول" ہے اور حدیث کی مراد یہ ہے کہ متبایعین کو قبول کا اختیار باقی رہتا ہے جب تک وہ جسمانی طور پر ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں، یعنی جب بائع نے ایجاب کرتے ہوئے کہا: "بعت" اور اس کے بعد مشتری نے "اشتریت" نہیں کہا تو اس وقت بائع کو اختیار ہے کہ مشتری کے

---

(۱) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب الخيار، تحت الرقم: ۲۸۰۱، ونصه: «المراد منه عند من لا يرى خيار المجلس خيار الشرط»، وفي الذخيرة للقراقي المالكي، النوع الأول ۲۲/۵ ونصه: «ونحن نحمله على اختيار شرط الخيار فيكون معنى الحديث المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا فلا خيار أو يقول أحدهما لصاحبه اختر فلا تنفع الفرقة ولذلك لم يروا إلا بيع الخيار مع هذه الزيادة».

(۲) البينة-۹۸/۴.

(۳) آل عمران-۱۰۳/۳.

قبول کرنے سے پہلے پہلے اپنا ایجاب واپس لے لے اور یہ کہہ دے کہ میں بیع نہیں کرتا، اور دوسری طرف مشتری کو قبول کرنے کا اختیار اس وقت تک باقی رہے گا جب تک مجلس قائم ہے، اور جب تک وہ دونوں جسمانی طور پر جدا نہیں ہوتے، لہٰذا اگر مشتری "اشتریت" کہے بغیر مجلس سے اٹھ کر چلا گیا تو اب مجلس بدل گئی، اب اس کے قبول کرنے کا اختیار ختم ہوگیا، حدیث کا حاصل یہ ہوا کہ "تفرق" سے مراد "تفرق بالأبدان" ہی ہے، لیکن "خیار" سے مراد "خیارِ مجلس" نہیں بلکہ "خیارِ قبول" ہے، یعنی بائع کو "ایجاب" واپس لینے کا اختیار اور مشتری کو "قبول" کرنے کا اختیار اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک مجلس باقی ہو اور جب مجلس ختم ہوجائے تو خیارِ قبول ختم ہوجاتا ہے۔(۱)

ان مذکورہ بالا توجیہات کی تائید میں حنفیہ نے دو دلیلیں بھی پیش کی ہیں:

حنفیہ کی توجیہات کی تائید میں پہلی دلیل:

ایک یہ کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے "البیعان" کا لفظ استعمال فرمایا، اور بعض روایتوں میں "المتبایعان" کا لفظ آیا ہے(۲) اور یہ صیغۂ اسم فاعل ہے، اور اسم فاعل کا صیغہ اسی وقت استعمال ہوتا ہے، جب فعل صادر ہو رہا ہو، اسی لیے کہ صیغۂ اسم فاعل حدوث پر دلالت کرتا ہے، دوام اور استمرار پر دلالت نہیں کرتا، اور اس حدیث میں "خیار" "بائعین" کو دیا گیا ہے اور "بائعین" اس وقت تک "بائعین" رہیں گے جب تک ایجاب وقبول ہو رہا ہو، اور ایجاب وقبول مکمل ہونے کے بعد وہ دونوں "بائعین" نہیں رہیں گے، اس سے معلوم ہوا کہ خیار اس وقت تک ہے جب تک ایجاب وقبول ہو رہا ہے، اور ابھی ایجاب وقبول تام نہیں ہوا، البتہ ایجاب وقبول تام ہوجانے کے بعد "خیار" ختم ہوجائے گا۔(۳)

---

(۱) البحر الرائق، كتاب البيوع، أنواع البيع ۵/ ۲۸۴، ونصه: «وأوّلَه أبو يوسف بتفريق الأبدان بعد الإيجاب قبل القبول».

(۲) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، رقم: ۲۱۱۱، ونصه: عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا، إلا بيع الخيار».

(۳) رد المحتار، كتاب البيوع، مطلب ما يبطل الإيجاب سبعة ۴/ ۵۲۸، ونصه: «لأن حقيقة المتبايعين المشتغلان بأمر البيع لا من تم البيع بينهما وانقضى؛ لأنه مجاز والمتشاغلان يعني المتساومين يصدق عند إيجاب أحدهما قبل قبول الآخر أنهما متبايعان، فيكون ذلك هو المراد»، وكذا في البحر الرائق، أنواع البيع ۵/ ۲۸۴.

دوسری دلیل:

دوسری دلیل یہ پیش کی کہ آگے اسی باب میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن شعیبؒ کی حدیث آرہی ہے، اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جملہ اور ارشاد فرمایا وہ یہ کہ:

﴿البَيِّعَانِ بِالخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَفْقَةُ خِيَارٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يُفَارِقَ صَاحِبَه خَشْيَةَ أَنْ يَسْتَقِيْلَه﴾

یعنی کسی شخص کے لیے جائز نہیں کہ وہ دوسرے فریق سے اس ڈر سے جدا ہو جائے کہ کہیں وہ مجھ سے اقالہ نہ کرلے۔

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فسخ بیع کو "إقالة" سے تعبیر فرمایا، اور "إقالة" اس وقت ہوتا ہے جب بیع پہلے تام اور نافذ اور مکمل ہو چکی ہو، اگر بیع مکمل نہ ہو چکی ہوتی تو آپ فسخ بیع کو اقالہ نہ فرماتے، لہٰذا یہ لفظ "أن يستقيله" اس پر دلالت کر رہا ہے کہ بیع پہلے ہی لازم اور تام ہو چکی ہے باوجود یہ کہ مجلس ابھی ختم نہیں ہوئی، اس سے معلوم ہوا کہ خیارِ مجلس کوئی چیز نہیں۔ (۱)

امام شافعیؒ کی طرف سے اس دلیل پر اعتراض:

امام شافعیؒ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ تو ہماری دلیل تھی، آپ نے تو اس کو اپنی دلیل بنا کر پیش کر دیا، اس لیے کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمادیا کہ جب تک مجلس باقی رہتی ہے، اس وقت تک عاقدین کو "خیارِ مجلس" باقی رہتا ہے، اس لیے ایک فریق کو اس خطرہ کے پیش نظر اٹھ کر نہیں جانا چاہیے کہ کہیں دوسرا شخص بیع فسخ نہ کر دے، اگر "خیارِ مجلس" کوئی چیز نہ ہوتی تو پھر یہ حکم دینے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، یہ حدیث تو اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ دوسرے کا "طلب فسخ" بیع کے ختم کرنے میں مؤثر ہوتا ہے، اگر مؤثر نہ ہوتا تو پھر یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کہ اس خوف سے مجلس سے اٹھ کر مت جاؤ کہ

---

(۱) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب الخيار، تحت الرقم: ۲۸۰۴، ونصه: «وهو دليل صريح لمذهبنا لأن الإقالة لا تكون إلا بعد تمام العقد ولو كان له خيار المجلس لما طلب من صاحبه الإقالة»، وكذا في العرف الشذي، كتاب البيوع، باب ما جاء: البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، تحت الرقم: ۱۲۴۵.

دوسرے سے "طلبِ فسخ" کا اختیار ختم ہو جائے، لہٰذا یہ حدیث تو ہماری دلیل بن رہی ہے کہ "خیارِ مجلس" ثابت ہے۔ (۱)

اعتراض کا جواب:

حنفیہؒ اس اعتراض کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث سے "خیارِ مجلس" کا ثبوت وجوبی طور پر لازم نہیں آتا، اس لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "إقالة" کے خوف سے مجلس سے اٹھ کر مت جاؤ، یہ اس لیے فرمایا کہ اگرچہ "خیارِ مجلس" شرعاً معتبر نہیں، لیکن مروّتاً ایک انسان اخلاقی طور پر ایک دباؤ محسوس کرتا ہے اس لیے ایجاب وقبول کے بعد اگرچہ بیع لازم ہوگئی، لیکن بیع ہو جانے کے بعد عاقدین ابھی مجلس ہی میں بیٹھے ہیں کہ اسی وقت بائع یہ کہتا ہے کہ مجھ سے غلطی ہوگئی ہے، یہ چیز مجھے واپس دے دو، تو اس صورت میں اگرچہ مشتری کے ذمے شرعاً واپس کرنا لازم نہیں، لیکن اس وقت مشتری کا فسخ سے انکار کرنا مروت کے خلاف ہے، اس لیے مروت کا تقاضہ یہ ہے کہ مشتری وہ چیز بائع کو واپس کردے، لہٰذا کوئی شخص اس خیال سے مجلس سے اٹھ کر نہ چلا جائے کہ اگر دوسرے نے مجلس کے اندر بیع فسخ کردی تو مجھے مروۃً بیع کو توڑنا پڑے گا، (۲) اس سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ: ایسا نہ کرو، اس پر "إقالة" کی بڑی فضیلت بھی بیان فرمائی کہ:

﴿مَنْ أَقَالَ نَادِمًا بَيْعَتَهُ، أَقَالَ الله عثرته يوم القيامة﴾ (۳)

یعنی جو شخص نادم شخص کے ساتھ اس کی ندامت کے پیش نظر اس سے "إقالة" کر لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کے گناہ معاف فرمائیں گے۔

---

(۱) المجموع شرح المهذب للنووي، كتاب البيوع ۹/۱۸۷، ونصه: «(وأما) الجواب عن حديث (لا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقيله) فهو أنه دليل لنا كما جعله الترمذي في جامعه دليلا لإثبات خيار المجلس واحتج به على المخالفين؛ لأن معناه مخافة أن يختار الفسخ فعبر بالاقالة عن الفسخ إلخ».

(۲) البدر الساري على هامش فيض الباري لبدر عالم الميرتهي، كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار، تحت الرقم: ۲۱۰۷، ونصه: «أما ما أورد عليه الترمذي بأنه لا يكون لقول النبي ﷺ: ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقيله، على هذا التقدير معنى، فليس بوارد، لأنا نقول: إن له معنى صحيحا، وهو: أن البائع قد يسبق على لسانه من ثمن المبيع ما هو أقل منه فيقول: خمسة دراهم مكان العشرة، فأرشد الشرع المشتري أن لا يعجل في الفرقة بالأقوال».

(۳) أخرجه ابن حبان في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب البيوع، باب الإقالة، رقم: ۵۰۲۹.

لہٰذا "إقالة" سے گھبراتے ہوئے مجلس سے بھاگ جانا اچھا نہیں، اس حدیث کا یہ مطلب ہے۔

حدیثِ باب کی ایک اور توجیہ:

حدیثِ باب کی دو توجیہات تو اوپر بیان کر دیں، بعض حضرات حنفیہؒ نے تیسری توجیہ یہ بیان کی ہے کہ حدیثِ باب میں "تفرق" سے مراد "تفرق بالأبدان" ہی ہے، اور "خیار" سے مراد "خیارِ مجلس" ہی ہے نہ کہ "خیارِ قبول" لیکن یہ حکم وجوبی نہیں ہے بلکہ استحبابی ہے،(۱) یعنی متبایعین کو مجلس کے اندر استحباباً اختیار ہے کہ اگر دوسرا فریق عقد کو ختم کرنا چاہے تو اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ اس کی بات مانتے ہوئے عقد کو ختم کر دے، البتہ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ استحبابِ اقالہ تو مجلس ختم ہونے کے بعد بھی ہوتا ہے تو پھر مجلس کی قید کیوں لگائی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ استحباب تو مجلس کے بعد بھی ہوتا ہے، لیکن مجلس میں یہ استحباب زیادہ مؤکد ہے، اس مؤکد ہونے کو حدیث میں "خیار" سے تعبیر فرمایا۔(۲)

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک "أوفق بالحدیث" ہے:

بہر حال! مندرجہ بالا ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کا قول بے بنیاد نہیں، اس کے پیچھے بھی دلائل موجود ہیں، لیکن جہاں تک شافعیہ اور حنابلہؒ کے مذہب کا تعلق ہے تو ان کا مذہب ظاہر حدیث کے زیادہ مطابق ہے، اور حنفیہ اور مالکیہؒ کا مذہب اس حدیث کے ظاہر سے قدرے بعید ہے، اگرچہ دوسرے دلائل قرآن وسنت سے زیادہ قریب ہے، اس لیے کہ دو صحابہ جن میں سے ایک اسی حدیث کے راوی ہیں، انہوں نے اس حدیث کا وہی مطلب سمجھا جو شافعیہ اور حنابلہؒ نے بیان فرمایا ہے، یعنی حضرت عبداللہ بن عمرؓ(۳) اور دوسرے حضرت

---

(۱) فيض الباري، كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار، تحت الرقم: ۲۱۰۷، ونصه: «وقال فاضل من الحنفية في شرح الحديث بجميع ما قاله الشافعية، إلا أنه حمل خيار المجلس على الاستحباب، لا على الوجوب».

(۲) البدر الساري على هامش فيض الباري لبدر عالم الميرتهي، كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار، تحت الرقم: ۲۱۰۷، ونصه: «فإن قلت: إذا حملت الحديث على الإقالة، فما معنى التقييد بالمجلس، فإنها مستحبة في الأحوال كلها، مع أن الحديث ورد في الخيار الذي يكون في المجلس، قلت: هب، ولكن هذا الخيار أوكد في المجلس، وإن استحب له أن يقيل بعد المجلس أيضا».

(۳) الأستذكار لأبي عمر ويوسف بن عبد الله القرطبي، كتاب البيوع، باب بيع الخيار، تحت الرقم: ۱۳۳۳، ونصه: « ومما يزيد ذلك بيانا فعل ابن عمر رضى الله عنهما فإنه كان إذا أراد أن يجب له البيع مشى حتى يفارق صاحبه ويغيب عنه وهو الذي روى الحديث وعلم معناه ومخرجه».

ابو برزہ اسلمیؓ، جن کا واقعہ سنن ترمذی وغیرہ میں مذکور ہے:

کیا سواری چلنے سے مجلس بدل جائے گی؟

وہ یہ کہ دو آدمی کشتی میں سفر کر رہے تھے، ان دونوں نے کشتی کے اندر بیع کر لی، ایجاب وقبول ہو گیا، وہ دونوں اپنی اپنی جگہ پر بیٹھے تھے، اور کشتی چل رہی تھی، تھوڑی دیر کے بعد ان میں سے ایک نے کہا کہ میں یہ بیع ختم کرنا چاہتا ہوں، دوسرے نے انکار کر دیا، پہلے شخص نے کہا کہ تمہیں یہ بیع ختم کرنی ہوگی۔

دوسرے شخص نے جواب دیا کہ مجلس بدل گئی ہے، اس لیے کہ کشتی مسلسل چل رہی ہے اور جس جگہ ایجاب وقبول ہوا تھا کشتی اس جگہ سے آگے نکل چکی ہے، اس لیے مجلس بدل گئی ہے، اور مجلس بدل جانے کی وجہ سے "خیارِ مجلس" ساقط ہو گیا ہے، پہلے شخص نے جواب دیا کہ ہماری مجلس تو نہیں بدلی، اس لیے کہ ہم دونوں تو ایک جگہ پر بیٹھے ہیں، بہر حال ان دونوں کا یہ معاملہ حضرت ابو برزہ اسلمیؓ کے پاس آیا تو انہوں نے جواب دیا:

﴿لَا أَرَاكُمَا افْتَرَقْتُمَا﴾[1]

"میری رائے یہ ہے کہ تم جدا نہیں ہوئے" یعنی کشتی کے چلنے سے مجلس کا بدلنا لازم نہیں آیا بلکہ تمہاری مجلس ابھی باقی ہے، اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

﴿البَيِّعَانِ بِالخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا﴾

یعنی خیارِ مجلس بائعین کو حاصل ہے

اس واقعے سے پتہ چلا کہ وہ دونوں صاحبان جن کے درمیان جھگڑا ہوا، وہ دونوں خیارِ مجلس کے قائل تھے، اور حضرت ابو برزہ اسلمیؓ نے جو فیصلہ فرمایا اس میں آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ خیارِ مجلس کوئی چیز نہیں بلکہ یہ فیصلہ فرمایا کہ تمہاری مجلس بدلی نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابو برزہ اسلمیؓ نے بھی اس حدیث کا یہی مطلب سمجھا کہ خیارِ مجلس ثابت ہے، لہٰذا حدیث کا جو مطلب دو صحابہ کرام نے سمجھا، وہ "أولى بالقبول" ہونا چاہیے، اس سے معلوم ہوا کہ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک "أوفق بظاهر الحديث" ہے،[2] البتہ حنفیہ کا

---

(١) سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في البيعين بالخيار مالم يتفرقا، رقم: ١٢٤٦.

(٢) رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام لأبي حفص عمر بن علي، الحديث الأول ٤/١٨٩، ونصه: «فإن الحديث نص في إثبات خيار المجلس والتأويل خلافه ولا حاجة بنا إلى التأويل إلا عند التعارض ولم يجيء حديث آخر يعارضه فالأخذ بالظاهر أو النص أولى».

مسلک "أوفق بالأصول العامة" اور "أوفق بالآيات" ہے،(۱) اور عملی اعتبار سے بھی حنفیہ کا مسلک زیادہ بہتر اور راجح ہے۔

"خیارِ مجلس" سے جدید تجارت میں مشکلات:

اس لیے کہ عقد کا مطلب یہ ہے کہ جب آدمی نے ایک مرتبہ عقد کرلیا اور زبان دے دی تو اب اس سے نہ پھرے، اگر خیارِ مجلس عاقدین کو دے دیا جائے تو اس صورت میں عام بیوع اور خاص طور پر تیز رفتار تجارت کے اندر بڑی مشکلات پیش آسکتی ہیں اور تجارتوں میں غیر یقینی صورت حال باقی رہے گی، اور تجارت کا مفاد یہ چاہتا ہے کہ اس میں غیر یقینی صورت حال نہ ہو، جو کچھ ہو وہ یقینی ہو، اس لحاظ سے بھی حنفیہ کا مسلک زیادہ قابل عمل ہے، آج کل کی موجودہ تجارت میں جہاں ٹیلیفون، ٹیلیکس (Telex)، اور فیکس (Fax) کے ذریعے تجارت ہو رہی ہے، جہاں متبایعین ایک جگہ پر موجود ہی نہیں، اور "تفرق بالأبدان" پہلے سے حاصل ہے، فون پر تجارت ہو رہی ہے، ایک کراچی میں ہے اور دوسرا جاپان میں ہے، ایک نے کہا: بعت، دوسرے نے کہا: اشتریت، ایجاب وقبول ہو گیا، بیع ہو گئی، اب اگر یہ قول لیا جائے کہ خیارِ مجلس ان دونوں کو حاصل ہے تو کب تک ان کو خیارِ مجلس حاصل رہے گا؟ چنانچہ خیارِ مجلس کے قائلین کے نزدیک یہ نیا مسئلہ کھڑا ہو گیا، چنانچہ بعض فقہاء نے جواب دیا کہ جب تک فون کا ریسیور اٹھایا ہوا ہے اس وقت تک مجلس باقی ہے، جب ریسیور (Receiver) رکھ دیا تو مجلس ختم ہو گئی، لیکن خط کے ذریعہ یا ٹیلیکس اور فیکس کے ذریعہ بیع کرنے کی صورت میں مجلس کا اختیار کب تک رہے گا؟ اگر یہ کہا جائے کہ جس مجلس میں خط یا ٹیلکس اور فیکس پہنچا اس مجلس تک خیار باقی رہے گا تو اس صورت میں چونکہ دوسرا عاقد موجود نہیں اس لیے آپس میں جھگڑا کھڑا ہو جائے گا۔(۲)

---

(۱) فتح القدير، كتاب البيوع ۲۵۸/۶، ونصه: «لنا السمع والقياس أما السمع فقوله تعالى: يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود... وأما القياس فعلى النكاح والخلع والعتق على مال والكتابة كل منها عقد معاوضة يتم بلا خيار المجلس بمجرد اللفظ الدال على الرضا فكذا البيع».

(۲) الموسوعة الفقهية الكويتية للجنة من العلماء، مشروعية خيار المجلس ۱۷۲/۲۰، ونصه: «ومن طريق النظر قالوا أن خيار المجلس خيار بمجهول فإن مدة المجلس مجهولة فأشبه ما لو شرطا خيارا مجهولا وهذه جهالة فاحشة ممنوعة في الشرع».

"خیارِ مجلس" نزاع کا سبب ہے:

مثلاً: فرض کریں کہ بائع نے ٹیلکس کے ذریعہ ایجاب کیا اور مشتری نے ٹیلکس کے ذریعے اسی مجلس میں قبول کیا، لیکن ابھی مجلس بدلی نہیں تھی کہ اس نے زبانی طور پر خیارِ مجلس استعمال کر کے اس بیع کو فسخ کر دیا، دوسری طرف بائع نے جواب میں قبول آنے کی وجہ سے مال روانہ کر دیا، جب مال مشتری کے پاس پہنچا تو اس نے کہا کہ میں نے تو اسی مجلس میں خیارِ مجلس استعمال کرتے ہوئے بیع کو فسخ کر دیا تھا، اس کے نتیجے میں متبایعین کے درمیان لامتناہی جھگڑا کھڑا ہو جائے گا، لہٰذا ان جھگڑوں سے بچنے کا اس کے علاوہ کوئی راستہ نہیں کہ یہ کہا جائے کہ جب بیع ہو گئی اور ایجاب وقبول ہو گیا تو اب فسخ کا اختیار باقی نہیں رہے گا، الّا یہ کہ دوسرے کی رضا مندی کے ساتھ ہو، اور شریعت نے بھی جگہ جگہ اس بات کی رعایت کی ہے کہ عاقدین کے درمیان کوئی ایسی بات نہ ہو جو "مفضي إلى النزاع" ہو،(۱) اور خیارِ مجلس "مفضي إلى النزاع" بھی ہو جاتا ہے، اس لیے عملاً حنفیہؒ کا قول زیادہ قابلِ عمل ہے۔

(۱) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام لخواجه علي حيدر آفندي، الكتاب الأول، البيوع، المادة: ۲۰۱، يصير المبيع معلوما ببيان إلخ ۱/۱۷۸، ونصه: «وكل عقد يؤدي إلى النزاع فاسد».

باب (بلا ترجمة)

(۱۲٤۸) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى الله عليه وسلم قَالَ: «لَا يَتَفَرَّقَنَّ عَنْ بَيْعٍ إِلَّا عَنْ تَرَاضٍ».(۱)

یعنی متبایعین بیع کے بعد متفرق نہ ہوں مگر رضا مندی کی حالت میں، یہ نہ ہو کہ ایک راضی ہو اور دوسرا پشیمان۔

یہ حکم استحبابی ہے(۲) کہ اگر آپ نے بیع کے بعد دیکھا کہ دوسرا فریق اس بیع پر پشیمان ہے تو بہتر یہ ہے کہ آپ بیع کو فسخ کر دیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ایک اعرابی کو خیار دینا:

(۱۲٤۹) عَنْ جَابِرٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيَّرَ أَعْرَابِيًّا بَعْدَ البَيْعِ.(۳)

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک اعرابی کو بیع کے بعد اختیار دیا تھا۔

دوسری روایت میں یہ واقعہ تفصیل کے ساتھ آیا ہے کہ ایک اعرابی سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیع کی اور بیع کے بعد آپ نے اس سے فرمایا کہ اگر کسی وقت بعد میں تمہارا یہ خیال ہو کہ یہ بیع درست نہیں ہوئی تو تمہیں اختیار ہے، کسی بھی وقت آ کر اس بیع کو فسخ کر دینا، چنانچہ ایک طویل مدت کے بعد وہ اعرابی آپ کے پاس آیا

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في خيار المتبايعين، رقم: ۳۴۵۸. وأخرجه البيهقي في الكبرى، كتاب البيوع، باب المتبايعان بالخيار إلخ، رقم: ۱۰۴۴۶.

(۲) عارضة الأحوذي لابن العربي، ۱۸/۱، ونصه: «عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يفترس بيع إلا عن تراض وهذا كله خارج عن اتصال الندب إلى العرض عن المشتري وعلى البائع أيضا لئلا يجري في المسألة غبن ويقع بعد ذلك ندم فيخرج عن طريق الندب الذي اليه ندب».

(۳) أخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب بيع الخيار، رقم: ۲۱۸۴.

اور کہا کہ وہ بیع فسخ کر لیجئے، چنانچہ آپ نے وہ بیع فسخ کر لی۔ (۱)

یہ قاعدہ کلّیہ نہیں ہے:

یہ واقعہ درحقیقت آپ کی جود وسخا اور وسعت ظرفی پر دلالت کر رہا ہے کہ آپ نے ایک اعرابی کو کھلی چھٹی دے دی کہ جب چاہو آ کر فسخ کر لینا، اس میں کوئی قاعدہ کلّیہ یا قانونِ کلی بیان نہیں فرمایا۔ (۲)

یہ حدیث اس باب میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جس طرح آپ کے اختیار دینے سے لازم نہیں آتا کہ ہر بیع میں ہر انسان پر واجب ہے کہ جب بھی دوسرا فریق بیع فسخ کرنے کا مطالبہ کرے تو یہ شخص ضرور بیع فسخ کر دے، تو جس طرح اس حدیث سے یہ قاعدہ نہیں نکالا جا سکتا، اسی طرح خیارِ مجلس کا جو اختیار دیا گیا وہ بھی کوئی قاعدہ کلّیہ نہیں ہے بلکہ استحبابی ہے۔ (۳)

---

(۱) العرف الشذي، كتاب البيوع، باب ما جاء البيعان بالخيار مالم يتفرقا، تحت الرقم: ۱۲۴۵، ونصه: «تمسك به الحجازيون، أقول تفصيل الحديث: إنه اشترى الإبل ثم قال له: عليك أن تدبر في صفقتك، إن أردت استرجع، ثم بلغ الأعرابي بعد مدة طويلة عنده فقال: هل عرفتني يا رسول الله؟ قال رسول الله ﷺ نعم، فأقول: إن قوله كان من مروّته ومصداق خلقه العظيم لا أنه حقّ شرعيّ».

(۲) نفس المصدر.

(۳) فيض الباري، كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار، تحت الرقم: ۲۱۰۷، ونصه: «وقال فاضل من الحنفية في شرح الحديث بجميع ما قاله الشافعية، إلا أنه حمل خيار المجلس على الاستحباب، لا على الوجوب».

باب ما جاء في من يُخْدَع في البيع

(۱۲۵۰)عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ رَجُلًا كَانَ فِي عُقْدَتِهِ ضَعْفٌ، وَكَانَ يُبَايِعُ، وَأَنَّ أَهْلَه أَتَوْا النَّبِيَّ صَلَّى الله عليه وسلم، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ الله! احْجُرْ عَلَيْهِ، فَدَعَاهُ رسولُ الله صَلَّى الله عليه وسلم، فَنَهَاهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله، إِنِّي لَا أَصْبِرُ عَنِ البَيْعِ، فَقَالَ: «إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ هَاءَ وَهَاءَ، وَلَا خِلَابَةَ».(۱)

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے عقد میں ضعف تھا، یعنی بیع کے اندر دھوکہ کھا جاتا تھا، (بعض روایات میں ان صحابی کا نام "حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ" آیا ہے،(۲)) لیکن دھوکہ کھانے کے باوجود بیع کرنے سے باز نہیں آتے تھے، ایک مرتبہ ان کے گھر والے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا، یارسول اللہ! ان پر پابندی لگادیں کہ آئندہ کبھی بیع نہ کریں، اس لیے کہ بیع کے اندر نقصان اٹھاتے ہیں، چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اپنے پاس بلایا، اور فرمایا کہ: آئندہ بیع مت کرنا، انہوں نے جواب دیا کہ یارسول اللہ! مجھ سے صبر نہیں ہوسکتا مگر یہ کہ بیع کروں، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: جب تم بیع کرو تو یہ کام کرلیا کرو، ایک یہ کہہ دینا: "هاء وهاء" یعنی نقد بیع ہے، ادھار نہیں، ادھار مت کرنا، دوسرے یہ کہہ دینا کہ "ولا خلابة" اس کے معنی ہیں کہ دھوکہ نہیں، یعنی میں بیع تو کر رہا ہوں، لیکن اس بات کا خیال رہے کہ اگر دھوکہ کھا گیا تو واپس کرنے کا اختیار مجھے حاصل ہوگا۔

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في الرجل يقول في البيع "لا خلابة"، رقم: ۳۵۰۱، وأخرجه النسائي، كتاب البيوع، باب الخديعة في البيع، رقم: ۴۴۸۵.

(۲) المستدرك للحاكم، كتاب البيوع، رقم: ۲۲۰۱، ونصه: «عن نافع، عن ابن عمر، قال: كان حبان بن منقذ رجلا ضعيفا وكان قد سفع في رأسه مأمومة، فجعل له رسول الله صلى الله عليه وسلم الخيار فيما اشترى ثلاثا إلخ».

"خیارِ مغبون" کے ثبوت پر حدیثِ باب سے استدلال:

اس حدیث سے حنابلہ اور مالکیہ نے "خیارِ مغبون مسترسل" کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے۔

"مسترسل" سے مراد وہ شخص ہے جو مبیع کی قیمت سے واقف نہیں ہے اور اسے بھاؤ تاؤ کا طریقہ نہ آتا ہو۔

حنابلہ اور مالکیہ کے موقف کے درمیان بس یہ فرق ہے کہ مالکیہ کے نزدیک خیارِ مغبون کا ثبوت اس صورت میں ہوتا ہے جب تغریر یعنی دھوکہ دہی پائی جائے جب کہ حنابلہ کے نزدیک مسترسل کا دھوکہ کھا جانا ہی کافی ہے چاہے دوسرے عاقد نے دھوکہ دہی سے کام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔

پھر کتنی قیمت میں دھوکا کھانے میں خیار ملے گا؟ تو بعض مالکیہ اور حنابلہ نے اس کو ثلثِ قیمت کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی اگر ایک ثلث میں دھوکہ کھالیا تو خیار ملے گا ورنہ نہیں ملے گا۔

مثلاً: کسی چیز کی قیمت بارہ (۱۲) روپے تھی اور اس نے آٹھ (۸) روپے میں بیچ دی یعنی ایک ثلث سے کم میں تو جب اس کو بازاری قیمت کا پتہ چلے گا تو اس کو خیار ہوگا، اگر چاہے تو اس بیع کو باقی رکھے اور چاہے تو اس بیع کو فسخ کردے، یا اگر مشتری ہے تو اس نے آٹھ (۸) والی چیز بارہ (۱۲) میں خرید لی، بعد میں پتہ چلا وہ چیز بازار میں آٹھ (۸) روپے میں بک رہی ہے تو اس کو خیار ہوگا۔

البتہ مغبون غیر مسترسل (وہ شخص جو دھوکہ کھا گیا، چاہے سمجھدار کیوں نہ ہو) کو ان حضرات کے نزدیک بھی کوئی خیار نہیں ملے گا کیونکہ اس نے عقل وشعور کے باوجود لاپرواہی سے کام لیا ہے۔[1]

---

(۱) المغني لابن قدامة ۳/۴۹۸، ونصه: «ويثبت الخيار في البيع للغبن في مواضع: أحدها، تلقي الركبان إذا تلقاهم فاشترى منهم وباعهم وغبنهم...الثالث: المسترسل إذا غبن غبنا يخرج عن العادة، فله الخيار بين الفسخ والإمضاء. وبهذا قال مالك...فأما العالم بذلك، والذي لو توقف لعرف، إذا استعجل في الحال فغبن، فلا خيار لهما. ولا تحديد للغبن في المنصوص عن أحمد، وحده أبو بكر في "التنبيه"، وابن أبي موسى في "الإرشاد" بالثلث. وهو قول مالك؛ لأن الثلث كثير»، وفي الشرح الكبير للشيخ الدردير، باب البيع، فصل في أحكام الخيار ۳/۱۴۰ ونصه: «(ولا) يرد المبيع (بغبن) بأن يكثر الثمن أو يقل جدا (ولو خالف العادة) بأن خرج عن معتاد العقلاء (وهل) عدم الرد بالغبن (إلا أن يستسلم) المغبون (ويخبره) أي يخبر صاحبه (بجهله) تفسير للاستسلام بأن يقول المشتري للبائع بعني كما تبيع للناس فإني لا أعلم القيمة، أو يقول البائع اشتر مني كما تشتري من غيري أو غير ذلك (أو يستأمنه) بأن يقول أحدهما للآخر ما قيمته لأشتري بها أو لأبيع بها فيقول له قيمته كذا، والحال أنه ليس كذلك فهو تنويع ظاهري، والمؤدى واحد فله الرد حينئذ قطعا أو لا يرد مطلقا (تردد) المعتمد منه الأول»، وراجع لمزيد الوضوح: فقه البيوع لشيخ الإسلام مفتي محمد تقي العثماني، المبحث الثامن، الباب الثاني، خيار المغبون ۲/۸۹۲.

جمہور فقہاء کے نزدیک "خیارِ مغبون" ثابت نہیں:

احناف اور شوافع کے نزدیک مغبون چاہے مسترسل ہو یا غیر مسترسل اس کو کوئی خیار نہیں ملے گا،[۱][۲] یہ حضرات فرماتے ہیں کہ جب عقد کرو تو سوچ سمجھ کر کرو، اور اس وقت جو تحقیق کرنی ہے، وہ کرلو، لیکن جب ایک مرتبہ عقد کرلیا تو وہ عقد لازم ہوگیا، دھوکہ کھالیا تو تمہارا نقصان، نہ کھایا تو تمہارا فائدہ، اسی پر وہ مسئلہ مبنی تھا جو پیچھے گزرا، وہ یہ کہ "تلقی الجلب" کر کے کوئی شخص قافلہ والوں سے شہر سے باہر جا کر دھوکہ دے کر، غلط قیمت بتا کر، کم دام میں سامان خرید لے، اور بائع کو بعد میں معلوم ہو کہ اس نے دھوکہ دے کر کم دام میں خرید لیا ہے، تب بھی حنفیہؒ کے نزدیک بائع کو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں بائع "مغبون" ہے اور حنفیہؒ کے نزدیک "خیارِ مغبون" کوئی چیز نہیں۔

حدیثِ باب کا جواب:

حنفیہؒ نے حدیثِ باب کے مختلف جواب دیئے ہیں، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ حضرت حبان بن منقذؓ کی خصوصیت تھی،[۳] اس لیے یہ حکم عام نہیں، لیکن میرے نزدیک حدیثِ باب کا صحیح جواب یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جو خیار دیا وہ "خیارِ مغبون" نہیں تھا بلکہ "خیارِ شرط" تھا،[۴] دلیل اس کی یہ ہے کہ مستدرکِ حاکم میں یہ روایت ان الفاظ کے اضافے کے ساتھ آئی ہے کہ:

---

(۱) الدر المختار، كتاب البيوع، باب المرابحة والتولية، مطلب في الكلام على الرد بالغبن الفاحش ۵/ ۱۴۲، ونصه: «(و) اعلم أنه (لا رد بغبن فاحش) هو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين (في ظاهر الرواية)». وفي التهذيب في فقه الإمام الشافعي، كتاب البيوع، فصل في حكم التدليس ۴/ ۴۶۹، ونصه: «وكذلك لو باع بغبن فاحش على المشتري، لا خيار للمشتري؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال لحبان بن منقذ، وكان يغبن في البيع: "إذا ابتعت فقل: لا خلابة" وجعل له الخيار ثلاثاً، فلم يثبت الخيار بالغبن، إنما أثبته بالشرط».

(۲) فائدہ: پیچھے تلقي الجلب کے باب میں گزر گیا کہ شوافع کے نزدیک خیار مغبون معتبر ہے، اس کا تعلق بائع مغبون کے ساتھ تھا جبکہ یہاں ان کے ہاں خیار مغبون معتبر نہ ہونے کا تعلق مشتری کے ساتھ ہے جیسا کہ اوپر والے حوالہ سے واضح ہے۔

(۳) التنبيه على مشكلات الهداية لابن أبي العز الحنفي، كتاب البيوع، باب خيار الشرط ۴/ ۳۴۹، ونصه: «وقد أجيب عن هذا: بأنه خاص به».

(۴) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب الخيار، تحت الرقم: ۲۸۰۵، ونصه: «وأما حديث حبان بن منقذ حيث قال له النبي ﷺ إذا ابتعت فقل لا خلابة ولي الخيار فقد أثبت له اشتراط الخيار».

﴿فَجَعَلَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْخِيَارَ فِي مَا اشْتَرَى ثَلَاثًا﴾[۱]

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے خریدی ہوئی چیز میں تین دن کا خیار رکھا۔

یہ "خیارِ شرط" ہے، اس لیے کہ "خیارِ مغبون" تین دن کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ خیار "خیارِ شرط" ہی تھا۔

متأخرین حنفیہ کا فتویٰ:

لیکن متأخرین حنفیہؒ کا فتوی اس پر ہے کہ اگر بائع یا مشتری کو غبن فاحش کے ساتھ دھوکا دیا گیا ہو اس کو "خیار" دیا جائے گا، اس لیے کہ آج کل ہمارے دور میں دھوکہ فریب عام ہے، لہٰذا دھوکہ بازوں کو اتنی چھٹی نہیں دینی چاہیے کہ وہ جب چاہیں دھوکہ دے جائیں، لہٰذا اگر دھوکہ دے کر کوئی شخص کم دام میں خرید لے یا زیادہ دام میں فروخت کردے تو جس شخص نے دھوکہ کھایا ہے اس کو خیارِ فسخ ملنا چاہیے، چنانچہ آج کل فتویٰ اسی پر ہے، لہٰذا دھوکہ کھانے والے کو "خیارِ مغبون" حاصل ہوگا۔[۲]

کیا ضعفِ عقل کی وجہ سے "حِجْر" عائد کیا جاسکتا ہے؟

لفظ "احْجُرْ عليه" سے امام احمد[۳] اور دیگر فقہاء[۴] اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ حر بالغ پر ضعفِ

---

(۱) جزء من حديث أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب البيوع، رقم: ۲۲۰۱، ونصه: «عن ابن عمر أنه قال: كان حبان بن منقذ رجلا ضعيفا وكان قد سفع في رأسه مأمومة، فجعل إلخ».

(۲) الدر المختار، كتاب البيوع، باب المرابحة والتولية، مطلب في الكلام على الرد بالغبن الفاحش ۵/۱۴۲، ونصه: «(و) اعلم أنه (لا رد بغبن فاحش) هو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين (في ظاهر الرواية) وبه أفتى بعضهم مطلقا كما في القنية ثم رقم وقال (ويفتى بالرد) رفقا بالناس وعليه أكثر روايات المضاربة وبه يفتى ثم رقم وقال (إن غره) أي غر المشتري البائع أو بالعكس أو غره الدلال فله الرد»، وكذا في الأشباه والنظائر لابن نجيم، القاعدة الرابعة: المشقة تجلب التيسير ۱/۲۳۶، ونصه: «ومن ذلك أفتى المتأخرون بالرد لخيار الغبن الفاحش إما مطلقا أو إذا كان فيه غرور رحمة على المشتري».

(۳) الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة المقدسي، كتاب التفليس، باب الحجر ۲/۱۰۶، ونصه: «يحجر على الإنسان لحق نفسه لثلاثة أمور: صغر وجنون وسفه؛ لقوله تعالى: وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح إلخ».

(۴) الموسوعة الفقهية الكويتية، حرف السين، للسفه حالتان ۲۵/۵۱، ونصه: «فذهب جمهور الفقهاء إلى لزوم الحجر بالسفه الطارئ، وكذا يحجر عليه عند أبي يوسف ومحمد في الأمور... وذهب أبو حنيفة إلى عدم جواز الحجر عليه ومنعه من ماله، وهو رأي زفر وإبراهيم النخعي وابن سيرين».

عقل کی وجہ سے "حجر" عائد کیا جا سکتا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "حجر" عائد کرنا درست نہیں،(۱) امام احمد اور دیگر فقہاء حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر حجر عائد کرتے ہوئے بیع سے منع فرمادیا، امام ابوحنیفہؒ بھی حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر قانونی حجر عائد نہیں فرمایا، بلکہ بیع ترک کرنے کا ذاتی مشورہ دیا، یہی وجہ ہے کہ جب انہوں نے "لا أصبر على البيع" کا عذر بیان فرمایا تو آپ نے ان کو بیع کی اجازت دے دی، اگر قانونی حجر عائد فرمادیتے تو پھر اجازت دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔(۲)

---

(۱) ملاحظہ: یاد رہے کہ صاحبین کے نزدیک بھی دیگر ائمہ کی طرح سفیہ پر حجر عائد کرنا جائز ہے اور متاخرین حنفیہ نے اسی پر فتوی دیا ہے۔ دیکھیے: العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية لابن عابدين الشامي، كتاب الحجر والمأذون، ۲/ ۱۴۷، ونصه: «قال في التنوير وشرحه وعندهما يحجر على الحر بالسفه والغفلة به أي بقولهما يفتى صيانة لماله».

(۲) عمدة القاري، كتاب البيوع، باب ما يكره من الخداع في البيوع، تحت الرقم: ۷۱۱۲، ونصه: «استدل به أبو حنيفة إلى أن ضعيف العقل لا يحجر عليه، لأنه لما قال له: إنه لا يصبر على البيع أذن له فيه بالصفة التي ذكرها، فهذا دال على عدم الحجر».

باب ما جاء في المصرّاة

(۱۲۵۱)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى الله عليه وسلم: «مَنْ اشْتَرَى مُصَرَّاةً فَهُوَ بِالخِيَارِ إِذَا حَلَبَهَا، إِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ».(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جس شخص نے "مصراۃ" بکری خریدی ("مصراۃ" صیغۂ اسم مفعول ہے، اور "تصریۃ" سے ماخوذ ہے، "تصریۃ" کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص کئی روز تک بکری کا دودھ نہ نکالے، بلکہ اس کے تھنوں میں رہنے دے، اس فعل کو "تصریۃ" اور اس بکری کو "مصراۃ" کہا جاتا ہے، یہی عمل اگر اونٹنی میں کیا جائے تو اس عمل کو "تحفیل" اور اونٹنی کو "محفَّلة" کہا جاتا ہے، لغت کے اعتبار سے تحفیل اور تصریہ دونوں الفاظ مترادفہ ہیں تاہم استعمال میں تحفیل اونٹنی کے لیے اور تصریہ بکری کے لیے استعمال ہوتا ہے۔(۲))

"شاۃ مصراۃ" خریدنے والے کو تین دن کا اختیار:

بعض اوقات بکری یا اونٹنی کا بائع یہ حرکت کرتا تھا کہ کئی دن تک اس کا دودھ نہیں نکالا، یہاں تک کہ اس کے تھن موٹے ہو گئے، اور اب دیکھنے والا اس کو دیکھ کر یہ سمجھے گا کہ یہ بکری بہت اچھی ہے، اس لیے کہ یہ دودھ زیادہ دیتی ہے، اس عمل کی وجہ سے خریدار کو اس کی خریداری کی طرف راغب کرنا مقصود ہوتا تھا، چنانچہ مشتری اس کے تھن دیکھ کر اس کو خرید لیتا، جب پہلے روز دودھ نکالتا تو بہت زیادہ دودھ نکلتا، اور دوسرے دن بالکل معمولی دودھ نکلتا، تو ایسے مشتری کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ:

اس کو اختیار ہے، چاہے تو وہ تین دن کے اندر اس کو واپس کر دے، البتہ تین دن کے دوران اس مشتری

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب إن شاء رد المصراة وفي حلبتها صاع من تمر، رقم: ۲۱۵۱، وأخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب حكم بيع المصراة، رقم: ۱۵۲۴.

نے اس بکری کا جو دودھ نکال کر استعمال کیا ہے اس کے بدلے میں بائع کو ایک صاع کھجور بھی واپس کردے۔

ائمۂ ثلاثہ کا مسلک:

ائمۂ ثلاثہ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "مصراۃ" بکری یا "محفلۃ" اونٹنی خریدنے والے مشتری کو تین دن کا اختیار ملے گا، چاہے تو وہ اس کو اپنے پاس رکھے یا واپس کردے اور ساتھ میں ایک صاع کھجور بھی لوٹا دے،(۱) پھر بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ ایک صاع کھجور ہی لوٹانا ضروری ہے، جب کہ دوسرے بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ صاعِ تمر کا ذکر اتفاقی ہے، ورنہ اصل بات یہی ہے کہ جتنا دودھ نکال کر استعمال کیا ہے اس کی قیمت ادا کرے،(۲) یہ ائمۂ ثلاثہ کا مسلک ہے۔

حنفیہ کا مسلک:

حنفیہؒ اور اہلِ کوفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ وہ بکری بائع کو واپس کرنے، البتہ مشتری رجوع بالنقصان کرسکتا ہے، وہ اس طرح کہ یہ دیکھا جائے گا کہ اس وقت بازار میں اس بکری کی کیا قیمت ہے؟ اور مشتری نے اس کے دودھ سے بھرے ہوئے تھن دیکھ کر کیا قیمت لگائی تھی؟ ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا، وہ بائع مشتری کو ادا کرے گا، یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے،(۳) چونکہ یہ مسلک

---

(۱) الكافي في فقه أهل المدينة لأبي عمر يوسف بن عبد الله المالكي، باب المصراة ۲/۷۰۷، ونصه: «من اشترى شاة أو بقرة أو ناقة مصراة وهو لا يعلم بتصرية فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسكها وإن شاء ردها، ورد معها صاعا من تمر»، وفي اللباب في الفقه الشافعي لأحمد بن محمد المحاملي الشافعي، كتاب البيوع ۱/۲۴۳ نصه: «فإذا وجدها مصراة فله الخيار بعد الثلاث إن شاء أمسكها وإن شاء ردّها ومعها صاعا من تمر». وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، باب بيع المصراة ۴/۱۰۲ نصه: «مسألة؛ قال: (وإذا اشترى مصراة وهو لا يعلم، فهو بالخيار بين أن يقبلها أو يردها وصاعا من تمر)».

(۲) البيان في مذهب إمام الشافعي لأبي الحسين اليمني الشافعي، باب المصراة والرد بالعيب ۵/۲۷۰، ونصه: «وهل يتقدر ذلك بالصاع أو يختلف بقلة اللبن وكثرته؟ فيه وجهان: أحدهما يتقدر بالصاع؛ للخبر والثاني يتوزع التمر على اللبن بالقيمة وقال ابن أبي ليلى يجب رد قيمة اللبن».

(۳) رد المحتار، كتاب البيوع، مطلب في البيع شرط البراءة من كل عيب ۵/۴۴، ونصه: «اشتراها فحلبها فوجدها قليلة اللبن ليس له أن يردها عندنا... وهل يرجع بالنقصان عندنا فعلى رواية الأسرار: لا، وعلى رواية الطحاوي: نعم»، وكذا في شرح مختصر الطحاوي للجصاص، باب المصراة ۳/۶۲.

حدیثِ باب کے صریح معارض نظر آتا ہے، اس لیے اس مسئلے میں حنفیہؒ کے خلاف بہت شور ہوا، یہ ان مسائل میں سے ہے جن کی وجہ سے حنفیہ پر یہ تہمت لگی کہ وہ حدیث صحیح پر قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔

اختلاف کا خلاصہ:

اس حدیث کے دو جزو ہیں:

ایک خیارِ رد، اور دوسرا رد کی صورت میں ایک صاع تمر دینا۔

شوافعؒ تو اس کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے دونوں جزو کو اختیار کرتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں جزو کے خلاف عمل کرتے ہیں، نہ رد کا اختیار دیتے ہیں، اور نہ صاعِ تمر کے رد کا حکم دیتے ہیں، امام ابو یوسفؒ اور امام مالکؒ حدیث کے پہلے جزو پر تو عمل کرتے ہیں کہ مشتری کو رد کا اختیار دیتے ہیں لیکن دوسرے جزو یعنی مبیع کے ساتھ ایک صاع تمر کا رد بھی ضروری ہے، اسے اختیار نہیں کرتے، البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ صاع کا لوٹانا ضروری نہیں ہے لیکن غالب قُوتِ بلد میں سے ایک صاع کا لوٹانا ضروری ہے، خواہ وہ تمر ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور جنس ہو؛[1] کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں غالب قوتِ مدینہ تمر تھی اس لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کا حکم دیا، ہمارے شہر میں جو قوتِ غالب ہوگی، ہمارے ہاں اس کا رد کرنا ضروری ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جتنا دودھ مشتری نے اس شاۃ مصراۃ سے نکالا ہے اس کی قیمت لوٹانا ضروری ہے؛ کیونکہ مضمون دودھ ہی ہے، لہٰذا اس کی قیمت واجب ہوگی،[2] اور عام طور پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اس دودھ کی قیمت ایک صاع تمر بنتی تھی، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ادائیگی کا حکم دے دیا یا پھر مصلحۃً اس کا حکم دیا۔[3]

---

(۱) إرشاد السالک إلی أشرف المسالک لعبد الرحمن بن محمد المالکي، کتاب البیوع، فصل الخیار ۱/ ۸۳، ونصه: «فمن ابتاع مصراة جاهلا فاحتلبها فله إمساکها وردها وصاعا من تمر أو غیره من غالب قوة البلد».

(۲) رد المحتار، کتاب البیوع، باب خیار البیع، مطلب مطلب في مسئلة المصراة ۵/ ۴۴، ونصه: «بخلاف شاة المصراة... یرد قیمة اللبن عند أبي یوسف».

(۳) إعلاء السنن، کتاب البیوع، بیع المصراة، تحت الرقم: ۲۶۳۱، ونصه: «إن حدیث المصراة لیس بشرع عام وإنما قضی به مرة من الدهر علی سبیل قطع النزاع والخصام الواقع بین المحفلین».

امام ابوحنیفہؒ نے اس حدیث کو اس لیے چھوڑا کہ یہ حدیث بہت سے اصول شریعہ کے معارض تھی مثلاً: ایک اصول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ﴾[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان بقدرِ نقصان ہوتا ہے، دونوں میں مساوات ہوتی ہے، اگر حدیث پر عمل کرتے ہیں تو ضمان اور نقصان میں مساوات ممکن نہیں ہے، اس کے علاوہ یہ حدیث اور بھی اصول مسلمہ کے خلاف ہے۔

حنفیہ کا استدلال:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں یہ بکری بائع کو واپس لوٹانے کی کوئی صورت نہیں، اس لیے کہ جس وقت بائع نے وہ بکری فروخت کی، اس وقت بکری کے تھنوں میں جو دودھ تھا وہ بھی فروخت کیا تو وہ دودھ بھی مشتری کی ملکیت میں آ گیا، اور وہ دودھ بھی مبیع کا ایک حصہ ہو گیا، لہٰذا اگر کسی وقت اس بکری کو واپس لوٹایا جائے گا تو اس دودھ کو بھی لوٹانا ضروری ہوگا جو مبیع کے وقت بکری کے تھنوں میں موجود تھا، لیکن جب مشتری اس بکری کو خرید کر گھر لایا تو اس میں مزید دودھ پیدا ہو گیا، اور یہ دودھ مشتری کی ملکیت اور اس کی ضمان میں پیدا ہوا، اور یہ اصولی قاعدہ ہے کہ "الخراج بالضمان" یعنی اگر کوئی چیز کسی شخص کی ضمان میں ہے تو اس کے ضمان میں ہوتے ہوئے اس سے جو نفع حاصل ہوگا وہ اسی شخص کی ملکیت ہوگا جس شخص کے ضمان میں وہ چیز ہوگی، تو چونکہ یہ بکری مشتری کے ضمان میں ہے، اس لیے اس عرصہ میں پیدا ہونے والا دودھ بھی اس کی ملکیت ہونا چاہیے، اس قاعدہ کی رو سے مشتری پر صرف پہلی قسم کا دودھ لوٹانا لازم ہونا چاہیے، یعنی وہ دودھ جو بیع کے وقت بکری کے تھنوں میں موجود تھا، اور دوسری قسم کا دودھ جو بعد میں پیدا ہوا، اس کا لوٹانا لازم نہ ہونا چاہیے، اب اگر ہم مشتری پر کل دودھ کی قیمت لازم کریں تو اس میں مشتری کا نقصان ہے؛ کیونکہ اس دودھ میں وہ دودھ بھی تھا جو اس کے اپنے ضمان میں پیدا ہوا تھا، اور اگر ہم مشتری پر بالکل قیمت لازم نہ کریں تو اس میں بائع کا ضرر ہے؛ کیونکہ عقد کے وقت بکری میں جو دودھ تھا وہ بائع کے یہاں پیدا ہوا تھا، اور اگر ہم یہ کہیں کہ مشتری پر اس دودھ کی قیمت لازم ہے جو عقد کے وقت تھا، اور جو دودھ اس کے بعد اس کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے، اس کی

---

(۱) البقرة-۲/۱۹۴.

قیمت واجب نہیں ہے، تو یہ صورت بالکل درست ہے، لیکن ہمیں یہ کیسے معلوم ہوگا کہ عقد کے وقت کتنا دودھ تھا اور بعد میں کتنا پیدا ہوا؟ یہ معلوم کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اب واپسی کا کوئی راستہ ممکن نہیں، اور جب دودھ کے رد کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے تو اس کے بغیر شاۃِ مصراۃ کے رد کی بھی کوئی صورت ممکن نہیں ہے، اس لیے وہی راستہ باقی رہ گیا ہے جو احنافؒ نے کہا ہے کہ رجوع بالنقصان کرلیا جائے۔ (۱)

امام طحاویؒ کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب:

امام طحاویؒ نے "شرح معاني الآثار" میں فرمایا کہ: یہ حدیث اس اصول "الخراج بالضمان" کے معارض ہے، (۲) اس کے علاوہ اور بہت سے جوابات دیئے گئے ہیں مگر کوئی جواب صحیح نہیں بنتا۔

امام طحاویؒ کے جواب کا رد:

جہاں تک اس اصول کا تعلق ہے تو یہ اصل میں "زيادة متولدة غير منفصلة" کے سلسلے میں وارد ہوا ہے، اس لیے اس اصول کے ذریعہ حدیثِ باب کو چھوڑنا درست نہیں، زیادہ سے زیادہ اس دودھ کے معاملے میں اس اصول سے استدلال کیا جاسکتا ہے جو دودھ بیع کے بعد مشتری کی ملکیت میں پیدا ہوا۔ (۳)

صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مصالحت پر محمول ہے۔

---

(۱) شرح معانی الآثار، كتاب البيوع، باب بيع المصراة، تحت الرقم: ۵۵۵۳، و نصه: «علمنا أن ذلك اللبن الذي أخذه المشتري منها، قد كان بعضه في ضرعها في وقت وقوع البيع عليها، فهو في حكم المبيع، وبعضه حدث في ضرعها في ملك المشتري بعد وقوع البيع عليها، فذلك للمشتري إلخ».

(۲) المصدر السابق، كتاب البيوع، باب بيع المصراة، رقم: ۵۵۵۹، ونصه: «أن رجلا لو اشترى شاة فحلبها، ثم أصاب بها عيبا غير التحفيل أنه يردها ويكون اللبن له... وهذا غير جائز في قولك، ولا في قول غيرك، فعلى أي الوجهين كان هذا المعنى عليه عندك فأنت به تارك أصلا من أصولك، وقد كنت أنت بالقول بنسخ هذا الحكم في المصراة أولى من غيرك لأنك أنت تجعل اللبن في حكم الخراج وغيرك لا يجعله كذلك».

(۳) العرف الشذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في المصراة، تحت الرقم: ۱۲۵۱، ونصه: «وأول من أجاب الطحاوي فعارض الحديث وأتى بحديث الخراج بالضمان وسنده قوي، أقول: إن هذا الجواب ليس بذاك القوي فإن في مسألة خيار العيب ثمانية أقسام، فإن الزيادة إما متولدة من المبيع أو غير متولدة، ثم إما منفصلة أو متصلة، وكلاهما إما قبل القبض أو بعده، وأما مصداق حديث الخراج بالضمان عندنا فهي الزيادة غير المتولدة وأما ما نحن فيه فالزيادة منفصلة متولدة».

صرف صاعِ تمر کی ادائیگی کا حکم خلافِ قیاس ہے:

حدیث میں جو بات کہی جارہی ہے وہ یہ ہے کہ جو شخص دھوکہ باز ہے، جس نے دھوکہ دے کر تم کو بکری فروخت کی، اس کی بیع فسخ کرنے کے لائق ہے، اور یہ بات ایسی ہے جو نہ تو قیاس کے خلاف ہے اور نہ اس میں کسی اصولِ کلّیہ کی خلاف ورزی ہوتی ہے، زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ یہ صاع تمر ادا کرنے کا جو حکم دیا گیا، یہ کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا، اس لیے کہ دودھ کی مقدار کم بھی ہوسکتی ہے اور زیادہ بھی ہوسکتی ہے، اور دودھ کی قیمت صاعِ تمر سے زیادہ بھی ہوسکتی ہے اور کم بھی ہوسکتی ہے، اب ہر حال میں مشتری کو ایک صاعِ تمر کا ضامن بنانا، یہ بیشک قیاس کے خلاف ہے۔ (۱)

امام ابو یوسفؒ اور حدیثِ باب کی معقول توجیہ:

اس لیے امام ابو یوسفؒ نے دونوں باتوں کو جمع کرتے ہوئے فرمایا کہ حدیثِ باب کے مطابق مشتری کو واپس کرنے کا اختیار تو ہوگا، لیکن "ضمان" میں صاعِ تمر کی پابندی ضروری نہیں ہوگی، بلکہ جتنا دودھ مشتری نے نکال کر استعمال کیا ہو، اس کی قیمت بائع کو ادا کردے، اور حدیث میں صاعِ تمر کا جو ذکر ہے، وہ "علی سبیل التمثیل" ہے، یا "علی سبیل المصالحة" ہے، یعنی پورا پورا پتہ لگانا مشکل ہے کہ مشتری نے کتنا دودھ استعمال کیا تھا، اس لیے بائع سے کہہ دیا کہ تم ایک صاع تمر لے لو تاکہ تمہارا حق ادا ہو جائے، اور پھر ایک دوسرے کے حق کو معاف کردو، حدیثِ باب کا یہ مطلب ہے، یہ مطلب نہیں کہ مشتری نے آدھا سیر دودھ نکالا ہو یا دس سیر دودھ نکالا ہو، ہر حالت میں صاعِ تمر واجب ہے، اس لیے کہ یہ بات بداہت کے خلاف ہے، لہٰذا صاعِ تمر کی تضمین تشریع ابدی نہیں، بلکہ "علی سبیل المصالحة" بیان کی ہے، امام ابو یوسفؒ کا یہ قول بڑا ہی معقول ہے۔ (۲)

---

(۱) عمدة القاري، كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل، تحت الرقم: ۸۴۱۲، ونصه: «حديث المصراة خبر واحد لا يفيد إلا الظن وهو مخالف لقياس الأصول المقطوع بها فلا يلزم العمل به».

(۲) إعلاء السنن، كتاب البيوع، بيع المصراة، ۱۴/ ۶۷، تحت الرقم: ۲۶۳۱، ونصه: «الجواب أن في ذلك تسليم لما قلنا أن حديث المصراة ليس بشرع عام وإنما قضى به مرة من الدهر على سبيل قطع النزاع والخصام الواقع بين المحفلين».

باب ما جاء في اشتراط ظهر الدابة عند البيع

(۱۲۵۳) عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللهِ أَنَّه «بَاعَ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى الله عليه وسلم بَعِيرًا وَاشْتَرَطَ ظَهْرَه إِلَى أَهْلِه». (۱)

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ایک اونٹ فروخت کیا، اور یہ شرط لگائی کہ میں اپنے گھر تک اس پر سواری کروں گا۔

حضرت جابرؓ کا یہ واقعہ پیچھے "باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عنده" کے تحت گزر چکا ہے، وہاں میں نے عرض کر دیا تھا کہ اگر کوئی شرط مقتضائے عقد کے خلاف لگائی جائے تو اس کے بارے میں فقہائے کرام کا کیا اختلاف ہے؟ اور ان کے کیا دلائل ہیں؟ اس لیے یہاں ان کو دہرانے کی ضرورت نہیں۔

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد، والسير، باب استئذان الرجل، رقم: ۲۹۶۷، وأخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع البعير واستثناء ركوبه، رقم: ۷۱۵.

باب ما جاء في الانتفاع بالرهن

(۱۲۵٤)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عليه وسلم: «الظَّهْرُ يُرْكَبُ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا، وَلَبَنُ الدَّرِّ يُشْرَبُ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا، وَعَلَى الَّذِي يَرْكَبُ وَيَشْرَبُ نَفَقَتُهُ»(۱)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جانور پر سواری کی جاسکتی ہے، جب کہ وہ رہن رکھا ہوا ہو، اور دودھ دینے والے جانور کا دودھ پیا جاسکتا ہے، جب کہ وہ رہن رکھا ہوا ہو، اور جو شخص اس پر سواری کرے گا یا اس کا دودھ پیے گا اس پر اس جانور کا نفقہ واجب ہوگا۔

شئ مرہون سے انتفاع کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف:

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کوئی جانور دوسرے کے پاس رہن رکھوایا، تو مرتہن کے لیے جائز ہے کہ اگر وہ سواری کا جانور ہے تو اس پر سواری کرے، اور اگر دودھ دینے والا جانور ہے تو اس کا دودھ پیے، بشرطیکہ اس جانور کا چارہ اور دوسرے مصارف بھی مرتہن خود برداشت کرے،(۲) ویسے تمام فقہاء کے نزدیک عام مسلم قاعدہ یہ ہے کہ مرتہن کے لیے شئ مرہون سے

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الرهن، باب الرهن مركوب ومحلوب، رقم: ۲۵۱۲، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في الرهن، رقم: ۳۵۲۶.

(۲) المغني لابن قدامة الحنبلي، فصل مؤنة الرهن غير المحلوب والمركوب ۴/ ۲۹۰، ونصه: «فللمرتهن أن ينفق عليه ويركب ويحلب بقدر نفقته متحريا للعدل في ذلك».

انتفاع کرنا جائز نہیں؛[۱] کیونکہ اگر مرتہن شئ مرہون سے انتفاع کرے گا تو "کل قرض جر نفعا" میں داخل ہو جائے گا، اس لیے کہ مرتہن نے راہن کو قرض دیا ہوا ہے اور راہن نے اس قرض کی توثیق کے لیے مرتہن کے پاس وہ شئ رہن رکھوائی ہے، لہٰذا اب اگر مرتہن اس شئ سے انتفاع کرے گا تو قرض کے عوض میں انتفاع کرنا لازم آئے گا جو "کل قرض جر نفعا" میں داخل ہو کر حرام ہے، اور ربا ہے،[۲] لہٰذا عام حالات میں انتفاع بالمرہون جائز نہیں، لیکن امام احمدؒ نے اس صورت کو انتفاع بالمرہون کی ممانعت والے حکم سے مستثنیٰ کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب مرتہن اس کو اپنے پاس سے چارہ کھلا رہا ہے، اور دوسرے مصارف برداشت کر رہا ہے، اس لیے اس کو اس جانور سے انتفاع کرنا اور اس پر سواری کرنا یا اس کا دودھ استعمال کرنا جائز ہے، اور حدیثِ باب ان کی دلیل ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: "وَعَلَى الَّذِي يَرْكَبُ وَيَشْرَبُ نَفَقَتُهُ" سے مراد مرتہن ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک انتفاع بالمرہون جائز نہیں:

جمہور فقہاء جن میں حنفیہؒ بھی داخل ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ انتفاع بالمرہون مرتہن کے لیے کسی حال میں بھی جائز نہیں، اگر جانور رہن ہے تو مرتہن کے لیے اس پر سوار ہونا یا اس کا دودھ پینا جائز نہیں؛ کیونکہ یہ "کل قرض جر نفعا" میں داخل ہو جائے گا، البتہ اس جانور کا خرچہ مرتہن پر واجب نہیں بلکہ راہن پر واجب ہے،[۳] لیکن اگر مرتہن نے اس جانور پر خرچہ کیا تو اس صورت میں اس خرچ کے بقدر اس جانور پر سواری کرنا یا اس کا دودھ پینا مرتہن کے لیے جائز ہے، مثلاً: مرتہن نے ایک دن میں رہن رکھے ہوئے جانور

---

(۱) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد المالكي، كتاب الرهون، القول في الجزء الثالث من هذا الكتاب ۵۹/۴، ونصه: «الجمهور على أن ليس للمرتهن أن ينتفع بشيء من الرهن»، وفي الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي للدكتور مصطفى الخن، رابعا: الانتفاع بالمرهون ۱۲۶/۷، ۱۲۷، ونصه: «وبالتالي: فليس للمرتهن أن ينتفع بالعين المرهونة بدون إذن الراهن مطلقا، فإذا فعل ذلك كان متعديا وضامنا للمرهون»، وفي البحر الرائق، كتاب الرهن ۲۷۱/۸، ونصه: «قال في المبسوط، وليس للمرتهن أن ينتفع بالمرهون إلا بإذن الراهن».

(۲) الموسوعة الفقهية الكويتية، الانتفاع بالرهن ۱۸۴/۲۳، ونصه: «فلا يجوز له الانتفاع به؛ لأنه قرض جر نفعا».

(۳) المصدر السابق، نفقة المرهون ۹۸/۴۱، ونصه: «ذهب جمهور الفقهاء إلى أن نفقة الرهن على الراهن».

پر دس روپے خرچ کیے، اب وہ مرتہن دس روپے کا دودھ نکال کر استعمال کرسکتا ہے، یا دس روپے کی مقدار کے برابر سواری کرسکتا ہے، لیکن اگر مرتہن نے دس روپے خرچ کیے اور بیس روپے کا دودھ نکال لیا، یا بیس روپے کی اس جانور پر سواری کرلی تو یہ جائز نہیں۔(۱)

جمہور فقہاء کی دلیل:

جمہور فقہاء کی دلیل ایک تو وہ عام احادیث ہیں جن میں دائن کو مدیون سے کسی بھی قسم کی منفعت حاصل کرنے سے منع کیا گیا ہے، جیسے "کل قرض جر منفعة فهو ربا" والی حدیث ہے،(۲) اور ایک حدیث مستدرکِ حاکم میں حضرت سمرۃ بن جندبؓ سے مروی ہے:

﴿لا يُغْلَقُ الرَّهْنُ، لَه غُنْمُه، وعَلَيْه غُرْمُه﴾(۳)

رہن کو راہن سے بند نہیں کیا جاسکتا، یعنی مرتہن راہن کو رہن سے منتفع ہونے سے نہیں روک سکتا، اس لیے کہ اس رہن کے فوائد راہن ہی کے لیے ہیں، اور اس کی ذمہ داریاں اور خرچہ بھی راہن ہی کے ذمے ہیں۔(۴)

اس حدیث میں "له" خبرِ مقدم ہے، اور "غنمه" مبتدا موخر ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ "تقديمُ ما حَقُّه التَّاخير" حصر کا فائدہ دیتی ہے،(۵) لہٰذا اس میں حصر پیدا ہوگیا کہ شئ مرہون کے فوائد راہن ہی کو ملیں

---

(۱) فتح الباري لابن حجر، كتاب الرهن، قوله باب الرهن مركوب ومحلوب، تحت الرقم: ۲۵۱۱، ونصه: «فيباح حينئذ للمرتهن الإنفاق على الحيوان حفظا لحياته ولإبقاء المالية فيه وجعل له في مقابلة نفقته الانتفاع بالركوب أو بشرب اللبن بشرط أن لا يزيد قدر ذلك أو قيمته على قدر علفه»، وكذا في إعلاء السنن، كون الرهن مضمونا بالهلاك، تحت الرقم: ۵۸۲۱.

(۲) أخرجه الحارث في مسنده عن علي رضي الله عنه، باب في القرض يجر المنفعة، رقم: ۴۳۷.

(۳) أخرجه الحاكم في المستدرك، أما حديث أبي هريرة، رقم: ۲۳۱۵.

(۴) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب السلم والرهن، تحت الرقم: ۲۸۸۷، ونصه: «لا يمنع (الرهن) أي عقده (الرهن) أي المرهون (من صاحبه) أي مالك المرهون (الذي رهنه) أي من صاحبه الذي رهنه أي: صاحبه بحيث يزول عنه منفعته فيكون المرهون كالباقي في ملك الراهن».

(۵) معاني النحو لفاضل صالح السامرائي، حروف الجر، التقديم والتأخير ۳/ ۱۰۵، ونصه: «جاء في الاتقان: كاد أهل البيان يطبقون على أن تقديم المعمول يفيد الحصر سواء كان مفعولا أو ظرفا أو مجرورا».

گے، اور اس کا خرچہ بھی راہن ہی برداشت کرے گا، لہٰذا نہ تو اس کے فوائد مرتہن کے لیے ہیں اور نہ ہی اس کا خرچہ مرتہن پر ہے۔

جمہور فقہاء کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب:

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں، ایک جواب تو یہ ہے کہ اس حدیث میں کہیں بھی لفظِ "مرتہن" کی صراحت نہیں ہے، بلکہ صرف یہ کہا گیا ہے کہ:

﴿الظَّهْرُ يُرْكَبُ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا﴾

یعنی سواری کے جانور پر سواری کی جاسکتی ہے جب کہ وہ رہن ہو۔

لیکن کون سواری کرے؟ اس کا ذکر حدیث میں نہیں ہے، اسی طرح دوسرے جملے میں یہ فرمایا کہ: دودھ دینے والے جانور کا دودھ پیا جائے گا، لیکن کون پیے گا؟ یہ مذکور نہیں، اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہاں فاعل مرتہن نہیں بلکہ راہن ہے، یعنی راہن اپنے مرہون جانور پر سواری کرسکتا ہے، اور راہن اپنے مرہون جانور کا دودھ پی سکتا ہے، اور آگے یہ فرمایا کہ جو سواری کرے یا دودھ پیے، اس پر اس جانور کا نفقہ واجب ہے، یہاں بھی ہم کہیں گے کہ اس سے مراد راہن ہے، لہٰذا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس حدیث میں مرتہن مراد نہیں بلکہ راہن مراد ہے۔[1]

حدیثِ باب کا دوسرا جواب:

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض حدیث میں مرتہن ہی مراد ہو تو پھر حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہ دودھ پینا اور سواری کرنا نفقہ اور خرچہ کے مقابل ہوگا، لہٰذا مرتہن جتنا خرچہ کرے اتنی سواری کرلے یا دودھ پی لے، گویا یہ اجازت مقدارِ نفقہ کے ساتھ مقید ہے، علی الاطلاق نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں انتفاع کو نفقہ کے ساتھ مربوط کیا گیا ہے تو یہ انتفاع مقدارِ نفقہ کے ساتھ مربوط ہوگا، لہٰذا مرتہن جتنا خرچہ

---

(۱) البدر الساري (حاشية فيض الباري) لبدر عالم الميرتهي، كتاب الرهن، باب الرهن مركوب ومحلوب، تحت الرقم: ۲۵۱۲، ونصه: «لم يذكر في هذا الحديث من المقصود بالركوب وشرب اللبن المذكورين فيه فقيل: إنه الراهن».

کرے اتنا ہی دودھ استعمال کرے یا اتنی سواری کرلے، اس سے زائد دودھ پینا اور سواری کرنا جائز نہیں ہوگا۔ (۱)

رہن پر مرتہن کا قبضہ ضروری ہے:

جمہور فقہاء نے حدیثِ باب کا جو پہلا جواب دیا کہ حدیثِ باب میں سواری کرنے اور دودھ پینے والے سے مراد راہن ہے، اس سے ایک مسئلہ یہ نکلا کہ رہن میں اصل یہ ہے کہ اس پر مرتہن کا قبضہ ہو؛ کیونکہ رہن سے مقصود دین کی توثیق ہے، لہٰذا رہن کا رکنِ اعظم "مرتہن کا قبضہ" ہے، (۲) اسی لیے قرآن کریم میں فرمایا:

﴿فَرِهَانٌ مَقْبُوضَة﴾

لہٰذا مرتہن کے لیے ضروری ہے کہ وہ رہن پر قبضہ کرلے، اور حدیثِ باب میں راہن کو جب شئ مرہون سے انتفاع کرنے کی اجازت دی جارہی ہے، اور انتفاع اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک شئ مرہون کو مرتہن کے قبضے سے نکال کر راہن اپنے قبضے میں نہ لے لے، تو اس سے یہ مسئلہ نکلا کہ جب ایک مرتبہ مرتہن نے شئ مرہون پر قبضہ کرلیا تو رہن درست ہوگیا، تو اب راہن کے لیے اس شئ مرہون پر عاریۃً قبضہ کرنا جائز ہے، چنانچہ ہمارے فقہائے حنفیہؒ نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ راہن کے لیے عاریۃً شئ مرہون کو اپنے قبضے میں لینا جائز ہے، (۳) لیکن عاریت پر ہونے کے باوجود وہ چیز رہن ہی سمجھی جائے گی، اگر راہن کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو اس کا ضمان راہن پر ہوگا، مرتہن پر نہیں ہوگا۔ (۴)

---

(۱) فتح الباري لابن حجر العسقلاني، كتاب الرهن، قوله باب الرهن مركوب ومحلوب، تحت الرقم: ۲۵۱۱، ونصه: «فيباح حينئذ للمرتهن الإنفاق على الحيوان حفظا لحياته ولإبقاء المالية فيه وجعل له في مقابلة نفقته الانتفاع بالركوب أو بشرب اللبن بشرط أن لا يزيد قدر ذلك أو قيمته على قدر علفه»، وكذا في إعلاء السنن، كون الرهن مضمونا بالهلاك، تحت الرقم: ۵۸۲۱.

(۲) فتح القدير، كتاب الرهن ۱۰/ ۱۳۷، ونصه: «قال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد لا يجوز الرهن إلا مقبوضا».

(۳) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام لخواجه علي حيدر آفندي، للمرتهن أن يعير الرهن للراهن ۲/ ۱۹۳، ونصه: «للمرتهن أن يعير الرهن للراهن».

(۴) الهداية، كتاب الرهن، باب التصرف في الرهن إلخ ۴/ ۴۳۲، ونصه: «وإذا أعار المرتهن الرهن للراهن ليخدمه أو ليعمل له عملا فقبضه خرج من ضمان المرتهن... فإن هلك في يد الراهن هلك بغير شيء»، وكذا في الدر المختار، باب التصرف في الرهن والجناية عليه ۶/ ۵۱۱.

رہن کی ایک جدید صورت "الرهن السائل":

اسی سے ہمارے موجودہ دور کا ایک مسئلہ بھی نکلتا ہے، وہ یہ کہ رہن کی معروف صورت یہ ہوتی ہے کہ شئ مرہون پر مرتہن کا قبضہ ہوتا ہے، لیکن آج کل تجار کے درمیان رہن کی ایک نئی صورت متعارف ہوگئی ہے، جس کو عربی میں "الرهن السائل" یعنی بہتا ہوا رہن کہا جاتا ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اس میں شئ مرہون مرتہن کے قبضے میں نہیں دی جاتی، بلکہ وہ بدستور راہن ہی کے قبضے میں رہتی ہے اور وہ اس کو استعمال کرتا رہتا ہے، لیکن سرکاری کاغذات میں یہ لکھ دیا جاتا ہے کہ فلاں چیز مرتہن کے پاس رہن ہے، جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر مرتہن کو مقررہ وقت تک اپنا قرضہ وصول نہ ہو تو اس کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس شئ مرہون کو بازار میں فروخت کر کے اپنا قرضہ وصول کر لے۔ (۱)

مثلاً: راہن نے اپنی گاڑی رہن رکھ دی، اب رہن رکھنے کی اصل صورت تو یہ تھی کہ وہ گاڑی یا کار مرتہن کے قبضے میں دے دے، اور مرتہن اس کو اپنے پاس رکھ لے، اور اس کو گیراج میں رکھ کر تالا لگا دے جب تک قرضہ وصول نہ ہو، لیکن اس صورت میں دونوں کا نقصان ہے، راہن کا نقصان یہ ہے کہ اس کی کار بند ہوگئی، اب اس سے وہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا، اور کار کے کھڑے ہونے کی وجہ سے اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہے، اور مرتہن کا نقصان یہ ہے کہ اس کو کار کی حفاظت کرنی پڑ رہی ہے، اور کار کو کھڑی کرنے کے لیے ایک مستقل گیراج کی ضرورت ہے، اگر اس کے پاس اپنا گیراج نہیں تو کرایہ پر لے کر اس میں کار رکھے گا، تو اس صورت میں راہن اور مرتہن دونوں کا نقصان ہے۔

ملکیت کے کاغذات کا رہن رکھوانا:

اس مشکل کا یہ حل نکالا گیا کہ اس کار کے جو کاغذات ملکیت اور رجسٹریشن بک وغیرہ ہے، مرتہن ان کاغذات اور رجسٹریشن بک کو اپنے پاس رکھ لے، اور کسی سرکاری یا تجارتی ادارے میں یہ درج کرا دے کہ یہ کار مرتہن کے پاس رہن ہے، پھر اگر کسی وقت مرتہن کو اپنا قرضہ وصول نہ ہوا تو وہ اس کار کو بازار میں فروخت

---

(۱) بحوث في قضايا فقهية، أحكام البيع بالتقسيط ۱/۱۸، و نصه: «الرهن السائل: وهناك نوع آخر من الرهن يوجد في قوانين إلخ».

کر کے اس کے ذریعہ اپنا قرضہ وصول کر لے گا، اور جب تک مرتہن کا قرض ادا نہیں ہوگا، اس وقت تک راہن یہ کار کسی تیسرے شخص کو فروخت نہیں کر سکے گا، البتہ راہن اس کار کو استعمال کر سکتا ہے، چنانچہ وہ کار بدستور راہن کے قبضے میں رہتی ہے، ایسی کار کو آج کل کی اصطلاح میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کار پر "چارج" ہے، یعنی بوجھ اور ذمہ داری ہے کہ جب تک قرضہ ادا نہ ہوگا اس وقت تک اس کا مالک اس کو آگے فروخت نہیں کر سکتا، اور مرتہن کو یہ حق حاصل رہے گا کہ اگر اس کو اپنا قرضہ وصول نہ ہو تو اس کار کو فروخت کر کے اپنا قرضہ وصول کر لے، ایسے رہن کو عربی میں "الرهن السائل" کہا جاتا ہے، یعنی بہتا ہوا رہن، اس لیے کہ یہ رہن ایک جگہ قائم نہیں رہتا۔

رہن کی یہ صورت جائز ہونی چاہیے:

آج کل رہن کی یہ صورت کثرت سے رائج ہے، بظاہر ایسا لگتا ہے کہ یہ صورت رہن کے معروف طریقۂ کار کے مخالف ہے؛ کیونکہ رہن میں یہ ضروری ہے کہ شئ مرہون پر مرتہن قبضہ کر لے، لیکن حدیثِ باب سے یہ بات نکل رہی ہے کہ شئ مرہون پر مرتہن کا مستقل قبضہ ضروری نہیں، بلکہ جب ایک مرتبہ مرتہن اس پر قبضہ کر لے، اس کے بعد عاریۃً وہ شئ مرہون راہن کو واپس دے سکتا ہے، اسی طرح اس صورت میں بھی جب مرتہن نے کار کے کاغذات پر قبضہ کر لیا تو ایک طرح سے مرتہن کا اس کار پر قبضہ ہو گیا، اور اس کے بعد اس نے وہ کار عاریۃً راہن کو چلانے کے لیے دے دی، لہٰذا یہ رہن سائل کی صورت جائز ہونی چاہیے۔ واللہ سبحانہ أعلم.

البتہ یہ کار جب تک راہن استعمال کرتا رہے گا اسی کے ضمان میں رہے گی، لہٰذا اگر اس کار کا ایکسیڈنٹ ہو جائے تو مرتہن اس صورت میں بطور رہن کے دوسری چیز کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ (۱)

---

(۱) الهداية، كتاب الرهن، باب التصرف في الرهن والجناية عليه وجنايته ۴/۴۳۲، ونصه: «وإذا أعار المرتهن الرهن للراهن ليخدمه أو ليعمل له عملا فقبضه خرج من ضمان المرتهن... فإن هلك في يد الراهن هلك بغير شيء... لأن العارية ليست بلازمة والضمان ليس من لوازم الرهن».

باب ما جاء في شراء القلادة، وفيها ذهب وخرزٌ

(۱۲۵۵) عَنْ فَضَالَةَ بْنِ عُبَيْدٍ، قَالَ: اشْتَرَيْتُ يَوْمَ خَيْبَرَ قِلَادَةً بِاثْنَيْ عَشَرَ دِينَارًا فِيهَا ذَهَبٌ وَخَرَزٌ، فَفَصَلْتُهَا، فَوَجَدْتُ فِيهَا أَكْثَرَ مِنْ اثْنَيْ عَشَرَ دِينَارًا، فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى الله عليه وسلم، فَقَالَ: «لَا تُبَاعُ حَتَّى تُفْصَلَ».(۱)

حضرت فضالہ ابن عبیدؓ فرماتے ہیں کہ میں نے غزوۂ خیبر کے دن ایک ہار بارہ دینار میں خریدا، اس ہار میں سونا تھا اور کوڑیاں تھیں، چنانچہ جب بعد میں میں نے اس کا سونا الگ کیا تو دیکھا کہ اس کا سونا بارہ دینار سے زیادہ وزن کا ہے، میں نے یہ واقعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ: اس کو اس وقت تک بیچنا جائز نہیں جب تک اس کا سونا الگ نہ کرلیا جائے۔

ذہب اور غیر ذہب سے مرکب چیز کی بیع میں امام شافعیؒ کا مسلک:

اس حدیث کی بنیاد پر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب کوئی چیز ذہب اور غیر ذہب سے مرکب ہو تو اس کی بیع ذہب کے عوض جائز نہیں جب تک کہ ذہب کو غیر ذہب سے علیحدہ نہ کرلیا جائے؛ کیونکہ اس صورت میں ربا لازم آجانے کا احتمال رہے گا، اس لیے ذہب کو الگ کرنے کے بعد ذہب کو مثلاً: بمثل فروخت کرو اور غیر ذہب کو جس طرح چاہو فروخت کرو، لہٰذا مرکب حالت میں بیع کرنا جائز نہیں۔(۲)

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب بيع القلادة فيها خرز وذهب، رقم: ۱۵۹۱، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في حلية السيف تباع بالدراهم، رقم: ۳۳۵۱.

(۲) البيان في مذهب الإمام الشافعي لأبي الحسين اليمني الشافعي، كتاب البيوع، باب الربا ۱۹۸/۵، ونصه: «وإن باع سيفًا محلى بفضة بفضة، أو سيفا محلى بذهب وفضة بذهب أو بفضة، أو بذهب وفضة لم يجز»، وكذا في الأم للشافعي، باب ما جاء في الصرف ۳۱/۳.

حنفیہ کا مسلک:

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ذہب کو علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ یہ دیکھا جائے گا کہ اس میں ذہب کی مقدار کتنی ہے؟ اگر سونے کی مقدار علیحدہ کئے بغیر معلوم ہوسکتی ہے تو پھر علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ اس مرکب چیز کو جس سونے کے عوض فروخت کیا جارہا ہے، وہ سونا اس مرکب چیز میں لگے ہوئے سونے سے کچھ زیادہ ہونا ضروری ہے، تاکہ سونے کے مقابلے میں سونا ہوجائے اور زائد سونا دوسری چیز کے مقابل ہوجائے، لہٰذا اگر سونا برابر ہو یا کم ہو تو اس صورت میں بیع جائز نہیں، مثلاً: ایک ہار ذہب اور غیر ذہب سے مرکب ہے، اور اس ہار میں پانچ تولہ سونا ہے، اب اس ہار کو چھ تولہ سونے یا ساڑھے پانچ تولہ سونے کے عوض فروخت کرنا جائز ہے، تاکہ پانچ تولہ سونا پانچ تولے سونے کے مقابل ہوجائے، اور ثمن میں جو نصف تولہ سونا زائد ہے وہ غیرِ ذہب کے مقابلے میں ہوجائے، اس لیے یہ معاملہ درست ہوجائے گا، لیکن اگر اس ہار کو ساڑھے چار تولہ سونے یا پانچ تولہ سونے کے عوض فروخت کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں یا تو ساڑھے چار تولہ سونے کا مقابلہ پانچ تولہ سونے سے ہورہا ہے، جس کی وجہ سے تماثل نہ رہا، بلکہ تفاضل ہو گیا، اس لیے حرام ہوگیا، اور جس صورت میں قیمت پانچ تولہ سونا مقرر کی تو وہ صورت بھی ناجائز ہوگی، اس لیے کہ پانچ تولہ سونا تو پانچ تولہ سونے کے مقابلے میں ہوجائے گا اور ہار کے اندر جو غیر ذہب ہے وہ خالی عن العوض ہوجائے گا، اور خالی عن العوض رہنا بھی ربا ہے، اس لیے کہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ پونے پانچ تولہ سونا تو پانچ تولہ سونے کے مقابلے میں ہوگیا، اور پاؤ تولہ سونا غیر ذہب کے مقابل ہوجائے گا، اور یہ صورت بھی ربا ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔

اس لیے حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ جو سونا اس ہار میں لگا ہوا ہے، اگر علیحدہ کیے بغیر اس کا وزن معلوم کیا جاسکتا ہے تو پھر علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ جتنا سونا اس ہار میں ہے اس سے تھوڑا زیادہ سونا اس کی قیمت میں دے دیا جائے تو یہ بیع جائز ہوجائے گی۔[1]

---

(۱) بدائع الصنائع، کتاب البیوع، فصل في شرائط جریان الربا في البیع ۵/۱۹۵، ونصه: «إذا اشتری فضة مع غیرها بفضة مفردة، بأن اشتری سیفا محلی بفضة مفردة، أو منطقة مفضضة، أو لجاما أو سرجا أو سکینا مفضضا... أو اشتری ذهبا وغیره بذهب مفرد... أنه لا یجوز مجازفة عندنا، بل یراعی فیه طریق الاعتبار، وهو أن یکون وزن الفضة المفردة، أو الذهب المفرد أکثر من المجموع مع غیره، لیکون قدر وزن =

اموالِ ربویہ اور غیر ربویہ سے مرکب اشیاء کی بیع:

یہ اختلاف صرف سونے کا نہیں ہے بلکہ چاندی میں بھی یہی اختلاف ہے، چنانچہ "سیف محلی" کی بیع میں بھی یہی اختلاف ہے، یعنی ایسی تلوار جو اصل میں تو لوہے کی ہے، لیکن اس پر سونا یا چاندی لگی ہوئی ہے، ایسی تلوار کی بیع میں بھی یہی اختلاف ہے، اسی طرح یہی اختلاف "مِنطقه مفَضَّضه" کا ہے، یعنی وہ کمر بند اور پیٹی جس پر چاندی لگی ہوئی ہے، اور اس کی قیمت چاندی کے ذریعہ مقرر کی جارہی ہے، گویا کہ یہ اختلاف ہر اس مرکب چیز میں ہے جو ذہب اور غیر ذہب سے مرکب ہو اور اس کی قیمت ذہب مقرر کی جارہی ہو یا وہ چیز فضہ اور غیر فضہ سے مرکب ہو اور اس کی قیمت فضہ کی شکل میں مقرر کی جارہی ہو۔ (۱)

اسی طرح یہ اختلاف ہر اس مبیع میں جاری ہوگا جو مال ربوی اور غیر ربوی سے مرکب ہوگی، مثلاً: ایک ٹوکری میں گندم اور کھجور مکس ہے، اور اس کی قیمت کھجور کی صورت میں مقرر کی جارہی ہے، تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت تک اس کی بیع جائز نہیں جب تک گندم اور کھجور کو علیحدہ علیحدہ نہ کرلیا جائے، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع جائز ہے بشرطیکہ ٹوکری والی کھجور کم ہو، اور جو کھجور بطور ثمن کے دی جارہی ہے وہ زائد ہو، تاکہ کھجور کا کھجور کے ساتھ تماثل ہوجائے اور زائد کھجور گندم کے عوض ہوجائے۔

مسئلہ مُدِ عجوۃ:

اصل میں یہ مسئلہ اور اختلاف کھجور ہی سے نکلا ہے، اس لیے کہ اس زمانہ میں ایک پیمانہ کھجور اور غیر کھجور سے مرکب تھا، اور اس کو کھجور کے عوض فروخت کیا جارہا تھا، اس وقت یہ اختلاف ہوا، امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ بیع درست نہیں ہوگی، (۲) امام صاحب نے فرمایا کہ اگر زائد کھجور کے عوض فروخت کیا جائے تو اس کی

= المفرد بمثله من المجموع، والزيادة بخلاف جنسه، فلا يتحقق الربا، فإن كان وزن المفرد أقل من وزن المجموع لم يجز لأن زيادة وزن المجموع مع خلاف الجنس لا يقابله عوض في عقد البيع، فيكون ربا»، وكذا في إعلاء السنن، الربا في كل ما يكال ويوزن إلخ، تحت الرقم: ۴۷۲۸.

(۱) نفس المصدر.

(۲) نهاية المطلب في دراية المذهب لعبد الملك الجويني، باب الربا، فصل في بيان القاعدة المترجمة بمد عجوة ودرهم ۷۶/۵، ونصه: «وهذا ركن عظيم في مذهب الشافعي في أصل ربا الفضل، فنقول: مذهبنا أن من باع مد عجوة ودرهما، بمدي عجوة. فالبيع باطل، وقد اعتمد الشافعي في هذا الأصل حديث القلادة، وهو ما روي عن فضالة بن عبيد إلخ».

بیع جائز ہو جائے گی،(۱) اسی وجہ سے اس مسئلہ کا نام "مسئلہ مدعجوہ" مشہور ہوگیا، چنانچہ مندرجہ بالا تمام اختلافی مسائل اسی کے اندر داخل ہیں، اوران سب کو "مسئلہ مدعجوہ" کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے۔

"مدعجوہ" ہی کے مسئلہ میں یہ صورت بھی داخل ہوگی کہ اگر ذہب مصوغ جو کہ مرکب ہے (ایسا برتن وغیرہ جس پر سونا چڑھا گیا ہو) اس کو ذہب غیر مصوغ مفرد (سونے کی ڈلی) کے بدلے میں بیچا جائے تو احناف اور جمہور کے نزدیک اس کا بھی وہی حکم ہے جو "سیف محلی" کا ہے کہ ذہب غیر مصوغ مفرد زائد ہونا چاہیے، ذہب مصوغ مرکب سے۔

البتہ ذہب مصوغ مفرد جیسے زیور وغیرہ اگر ذہب غیر مصوغ مفرد جیسے سونے کی ڈلی کے بدلے میں بیچا جائے تو جمہور کے نزدیک ان کا برابر سرابر ہونا ضروری ہے،(۲) لیکن حضرت معاویہؓ فرماتے تھے کہ ذہب غیر مصوغ مفرد اگر ذہب مصوغ مفرد سے زیادہ ہو تو بھی یہ بیع جائز ہے، گویا کہ وہ ذہب مصوغ کی بنوائی اور محنت کو متقوم شمار کرتے تھے اور اس محنت کے مقابلہ میں بھی ذہب غیر مصوغ مفرد کا ایک حصہ رکھتے تھے،(۳) لیکن ان کے اس مسئلہ پر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ہی تنقید کی اور اس کا انکار کیا، حتی کہ حضرت ابودرداءؓ نے فرمایا کہ:

﴿لَا أُسَاكِنُكَ بِأَرْضٍ أَنْتَ بِهَا﴾(۴)

---

(۱) المبسوط للسرخسي، كتاب البيوع ۱۲/ ۱۸۹، ونصه: «ولا بأس بكر حنطة وكر شعير بثلاثة أكرار حنطة وكر شعير يدا بيد فتكون حنطة هذا بشعير هذا وشعير هذا بحنطة هذا عندنا استحسانا والقياس أن لا يجوز وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله وكذلك لو باع مدعجوة وزبيب بمدي عجوة وزبيب».

(۲) فتح القدير، كتاب الصرف ۷/ ۱۳۴، ونصه: «(قوله فإن باع فضة بفضة أو ذهبا بذهب لا يجوز إلا مثلا بمثل) يعني في العلم لا بحسب نفس الأمر فقط (وإن اختلفا في الجودة والصياغة) فيدخل الإناء بالإناء، فلو باعاهما مجازفة ولم يعلما كميتهما وكانا في نفس الأمر متساويين لم يجز إلخ»، وكذا في الموسوعة الفقهية الكويتية ۲۸/ ۱۰۲، ونصه: «منها: ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم اعتبار الصياغة في بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة، فيشترط في جواز بيعها التماثل في وزن المصوغ فيجب أن يساوي المصوغ غير المصوغ في الوزن».

(۳) المنتقى شرح الموطأ لأبي الوليد الباجي، كتاب البيوع ۱۲/ ۱۸۹، ونصه: «ولكنه (معاوية رضي الله عنه) جوز التفاضل بين المصوغ منه وغيره لمعنى الصياغة».

(۴) جزء من حديث أخرجه البيهقي في الكبرى، كتاب البيوع، باب تحريم التفاضل في الجنس الواحد إلخ، رقم: ۱۰۴۹۴، عن عطاء بن يسار «أن معاوية بن أبي سفيان باع سقاية من ذهب، أو من ورق بأكثر من وزنها، فقال له أبو الدرداء: "سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن مثل هذا إلا مثلا بمثل" فقال معاوية: =

شافعیہ کا استدلال اور اس کا جواب:

امام شافعیؒ اپنے مسئلے کی تائید میں حدیثِ باب کو پیش کرتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف بیان فرمادیا کہ:

﴿لَا تُبَاعُ حَتَّى تُفْصَلَ﴾

احناف کی طرف سے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اسی حدیث میں یہ بات صاف صاف موجود ہے کہ حضرت فضالہ رضی اللہ عنہ نے یہ ہار بارہ دینار میں خریدا تھا، اور اس میں سے سونا بارہ دینار سے زائد نکلا، اس سے معلوم ہوا کہ حرمت کی اصل وجہ یہ تھی کہ قیمت کم تھی اور ہار میں پایا جانے والا سونا زیادہ تھا، جس کی وجہ سے تفاضل پایا گیا، اس لیے یہ بیع ناجائز ہوگئی، اسی لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ناجائز قرار دیا،(۱) اور پھر بطورِ مشورہ کے فرمایا کہ: آئندہ اس وقت تک بیع مت کرنا جب تک سونے کو الگ نہ کرلو تاکہ صحیح پتہ لگ جائے کہ سونا کتنا ہے اور غیر سونا کتنا ہے؟ اور مرکب ہونے کی صورت میں صحیح صحیح پتہ لگانا مشکل ہے کہ اس میں سونا کتنی مقدار میں ہے اور غیر سونا کتنی مقدار میں ہے؟ اس لیے آپ نے فرمایا کہ: جب ایسی صورت پیش آجائے تو تم صرف اندازے اور تخمینے سے کام مت لو بلکہ سونے کو الگ کرکے فروخت کرو اور غیر سونے کو الگ کرکے فروخت کرو۔(۲)

حنفیہ کا استدلال:

دلیل اس کی یہ ہے کہ صحابۂ کرام اور تابعین کے بکثرت آثار موجود ہیں جن میں انہوں نے وہی بات فرمائی

= "ما أرى بهذا بأسا" فقال له أبو الدرداء: "من يعذرني من معاوية؟ أخبره عن رسول الله ﷺ ويخبرني عن رأيه، لا أساكنك بأرض أنت بها" إلخ».

(۱) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب الربا، تحت الرقم: ۲۸۱۷، ونصه: «وفيه أن علة النهي إنما هي كون مقابلة الذهب بالذهب وزيادة الفضل الموجبة لحصول الربا بخلاف ما لو كان ذهب المبيع أنقص من ذهب الثمن فإن الزيادة حينئذ يتعين صرفها إلى ما عدا الذهب كما هو مقتضى قواعد مذهبنا».

(۲) الغرة المنيفة لعمر بن إسحاق الغزنوي الهندي، كتاب البيع، باب الربا ص ۷۹، ونصه: «الجواب عنه: أن الأمر بالفصل من قول فضالة لا من قول رسول الله ﷺ وهو ليس بحجة عنده فقد يجوز أن يكون أمر بذلك على أن البيع لا يجوز عنده في هذا الذهب حتى يفصل وقد يجوز أن يكون أمر بذلك لإحاطة علمه أن تلك القلادة لا توصل إلى علم ما فيها من الذهب إلا بعد أن يفصل أو يكون ما فيها من الذهب أكثر من الثمن».

ہے جو امام ابوحنیفہؒ نے فرمائی ہے، یعنی ان آثار کے اندر انہوں نے علی الاطلاق اس بیع کو ناجائز قرار نہیں دیا، بلکہ یہ فرمایا کہ ثمن اگر ذہب مرکب کے مقابلے میں زیادہ ہے تو بیع جائز ہے، یہ تمام آثار میں نے "تکملة فتح الملهم" میں لکھ دیئے ہیں، وہاں دیکھ لیا جائے۔(۱)

ویسے بھی اس بیع کے عدم جواز کی علت تفاضل ہے، بلکہ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ آیا ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے "قلادة" کا مسئلہ آیا تو آپ نے اس سے منع فرمایا، اور ساتھ ہی آپ نے یہ ارشاد فرمایا:

﴿الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَزْنًا بِوَزْنٍ﴾(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ اصل علتِ حرمت تفاضل کا پایا جانا ہے،(۳) لہٰذا تماثل کا پایا جانا ضروری ہے، اور جہاں تماثل مفقود ہوگا، وہاں عقد ناجائز ہوگا، اور حنفیہؒ یہ جو فرمارہے ہیں کہ ایسے عقد کے اندر ثمن کی طرف والا سونا اور چاندی مبیع میں مرکب سونے چاندی سے زائد ہونی چاہیے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں تماثل یقینی طور پر موجود ہے، اور جب تماثل موجود ہے تو بیع جائز ہونی چاہیے، چاہے اس سونے کو جدا کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

البتہ چونکہ اموال ربویہ میں مجازفت جائز نہیں، اس لیے جہاں تحقیقی اور یقینی طور پر یہ معلوم کرنے کی کوئی صورت ہو کہ اس میں ذہب کی مقدار کتنی ہے اور غیر ذہب کی مقدار کتنی ہے؟ وہاں یہ صورت جائز ہوگی، اور جہاں صرف اٹکل اور اندازے سے معلوم کیا جاسکتا ہو، لیکن یقینی اور واقعی مقدار معلوم کرنے کی کوئی صورت نہ ہو، وہاں حنفیہ کے نزدیک بھی ذہب کو غیر ذہب سے الگ کئے بغیر بیع کرنا جائز نہیں۔(۴)

---

(۱) تكملة فتح الملهم، كتاب المساقاة والمزارعة، باب بيع القلادة فيها خرز وذهب، ۱/ ۶۰۲، تحت الرقم: ۴۰۴۴، ونصه: «واستدل الحنفية رحمهم الله بوجوه إلخ».

(۲) مسند أحمد، رقم: ۲۳۹۳۹، ونصه: «عن فضالة بن عبيد، قال: «قال: أتي النبي صلى الله عليه وسلم بقلادة فيها ذهب وخرز تباع وهي من الغنائم إلخ».

(۳) فتح القدير، كتاب البيوع، باب الربا ۷/ ۱۳، ونصه: «وحكم العلة هو حرمة التفاضل».

(۴) بدائع الصنائع، كتاب البيوع، فصل في شرائط جريان الربا في البيع ۵/ ۱۹۳، ونصه: «الخلو عن احتمال الربا فلا تجوز المجازفة في أموال الربا بعضها ببعض... والأصل فيه أن كل ما جازت فيه المفاضلة جاز فيه المجازفة وما لا فلا».

یہ اختلاف جنس ایک ہونے کی صورت میں ہے:

لیکن مندرجہ بالا اختلاف اس صورت میں ہے جب مبیع کو اس کی جنس سے خریدا جارہا ہو، مثلاً: "قلادة مركب بالذهب وبغير الذهب" کو ذہب کے عوض خریدا جارہا ہے، تب یہ اختلاف ہے، لیکن اگر مبیع کو اس کے غیر جنس سے خریدا جارہا ہو تو اس کے جائز ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں، مثلاً: "سيف محلى بالذهب" کو چاندی کے عوض فروخت کرنا بالکل جائز ہے، اس میں کوئی اشکال نہیں، اس لیے کہ جنس تبدیل ہوگئی، اور جنس بدل جانے کی صورت میں تفاضل جائز ہے۔ (۱)

کمپنیوں کے شیئرز کی حقیقت:

اسی مسئلے سے موجودہ دور کا ایک مسئلہ بھی نکلتا ہے، وہ ہے "کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت" کا مسئلہ، لیکن پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ "شیئرز" کیا چیز ہے؟ "شیئرز" کو اردو میں "حصے" سے تعبیر کرتے ہیں، اور عربی میں اس کو "سہم" کہتے ہیں، یہ "شیئرز" درحقیقت کسی کمپنی کے اثاثوں میں شیئر کے حامل کی ملکیت کے ایک متناسب حصے کی نمائندگی کرتا ہے، مثلاً: اگر میں کسی کمپنی کا "شیئر" خریدتا ہوں تو وہ "شیئر سرٹیفکیٹ" (Share Certificate) جو ایک کاغذ ہے، وہ اس کمپنی میں میری ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، لہٰذا کمپنی کے جتنے اثاثے اور املاک ہیں، "شیئر" خریدنے کے نتیجے میں میں ان سب کے اندر متناسب حصے کا مالک بن گیا۔

شافعیہ کے نزدیک شیئرز کی خرید وفروخت جائز نہیں:

اور دوسری طرف کمپنی کے اثاثے اور املاک نقود، دیون اور عروض سب پر مشتمل ہوتے ہیں، اب اگر کوئی شخص اس کمپنی کا "شیئر" خرید رہا ہے تو وہ شیئر کا مناسب حصہ خرید رہا ہے جو نقود، دیون اور عروض پر مشتمل ہے،

---

(۱) الموسوعة الفقهية الكويتية، النوع الثالث بيع النقد بالنقد ومع أحدهما ۲۶/ ۳۶۰، ونصه: «إذا باع نقدا بنقد غير جنسه ومع أحدهما أو كليهما متاع، كأن باع ذهبا بفضة وثوب أو سيفا محلى بذهب وبفضة أو بها أو معها متاع آخر وحصل التقابض في المجلس صح العقد مجازفة كان أو متفاضلا أو متساويا لأنه من النوع الثاني في الحقيقة».

گویا کہ ہر کمپنی کا شیئر (حصہ) مال ربوی اور غیر ربوی سے مرکب ہوتا ہے، اس لیے کہ نقود اور دیون اموال ربویہ میں سے ہیں اور عروض غیر ربویہ میں سے ہیں، لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک ان "شیئرز" کی خرید وفروخت اس وقت تک جائز نہیں جب تک اموال ربویہ کو غیر ربویہ سے علیحدہ نہ کرلیا جائے اور چونکہ علیحدہ کرنا ممکن نہیں، اس لیے ان کے نزدیک "شیئرز" کی خرید وفروخت کے جواز کی کوئی صورت نہیں۔ (۱)

حنفیہ کے نزدیک شیئرز کی خرید وفروخت میں تفصیل:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "شیئر" کی خرید وفروخت جائز ہے، بشرطیکہ "شیئر" کی قیمت اس شیئر کے حصے میں آنے والے نقود اور دیون سے زائد ہو، اگر قیمت اس کے برابر ہو یا کم ہو تو جائز نہیں، مثلاً: ایک "شیئر" کی قیمت سو روپے ہے، اور ایک "شیئر" کے حصے میں آنے والے عروض کی قیمت ۶۰ روپے ہے، اور باقی چالیس (۴۰) روپے نقود اور دیون کے مقابلے میں ہیں، اب اگر اس ایک "شیئر" کو ۱۴ روپے میں فروخت کیا جائے، یا اس سے زائد میں فروخت کیا جائے تو یہ صورت جائز ہے، اس لیے کہ چالیس روپے تو نقود اور دیون کے مقابل میں ہو جائیں گے اور ایک روپیہ باقی تمام عروض کے مقابل میں آجائے گا، لیکن اس "شیئر" کو چالیس ۴۰ روپے یا اڑتالیس ۳۹ روپے میں فروخت کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ چالیس روپے میں فروخت کرنے کی صورت میں نقود اور دیون کے مقابلے میں چالیس روپے وصول ہو گئے، اور باقی عروض "خالي عن العوض" رہ جائیں گے اس لیے یہ صورت جائز نہیں، اور اگر ۳۹ روپے میں فروخت کیا تو یہ بطریق اولیٰ جائز نہیں ہوگا، اس لیے کہ نقود اور دیون میں بھی تماثل نہ رہا بلکہ تفاضل ہو گیا، اور عروض بھی "خالي عن العوض" رہ گئے، اس لیے یہ صورت بھی جائز نہیں، لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "شیئر" کی بیع اس وقت جائز ہوگی جب "شیئر" کے حصے میں آنے والے نقود اور دیون کی قیمت ثمن کے مقابلے میں کم ہو، اور ثمن اس کے مقابلے میں زیادہ ہو۔

---

(۱) بحوث في قضايا فقهية معاصرة، أحكام الودائع المصرفية ۱/ ۳۷۴، ونصه: «وعلى رأيهم لا يجوز بيع وحدات البنك فيما إذا كانت معظم موجوداته نقودا أو ديونا، وفي حاشيته: أما على قول الحنفية فمقتضى قولهم في مسئلة مد عجوة أن يجوز بيع الأسهم فيما إذا كان بعد أصول الشركة عروضا سواء كان أكثر موجوداتها نقودا وديونا بشرط أن تكون القيمة زائدة على حصة السهم من النقود والديون صرفا للزائد إلى العروض».

جس کمپنی کے منجمد اثاثے نہ ہوں اس کے شیئرز خریدنا:

اس مسئلے سے "شیئر" ہی کا ایک اور مسئلہ نکلتا ہے، وہ یہ کہ جب ابتداء کوئی کمپنی قائم ہوتی ہے تو وہ اپنی کمپنی کے "شیئر" جاری کرتی ہے، اور لوگوں کو ان کے خریدنے کی دعوت دیتی ہے کہ تم ان کو خرید کر کمپنی میں حصے دار بن جاؤ، چنانچہ کمپنی نے ایک کروڑ روپے کے "شیئرز" فی کس دس روپے کے حساب سے جاری کئے، اور لوگوں نے وہ "شیئرز" خرید لیے، جس کے نتیجے میں کمپنی کے پاس ایک کروڑ روپیہ جمع ہوگیا، اور ابھی کمپنی نے اس رقم سے کوئی عمارت یا کوئی مشینری وغیرہ نہیں لگائی بلکہ ابھی وہ رقم کمپنی کے پاس نقود کی شکل میں موجود ہے، اس وقت میں اس کمپنی کے "شیئرز" کی اسٹاک مارکیٹ (Stock Market) میں خرید وفروخت شروع ہوجاتی ہے، تو اب سوال یہ ہے کہ اس وقت ان "شیئرز" کو خریدنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب یہ ہے کہ اس وقت اس کمپنی کے "شیئرز" کو اس کی اصل قیمت پر فروخت کرنا تو جائز ہے، لیکن کمی یا زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ وہ دس روپے کا "شیئر" اس کمپنی کے پاس موجود دس روپے ہی کی نمائندگی کر رہا ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص دس روپے کا "شیئر" گیارہ روپے میں فروخت کرے گا تو ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا؛ کیونکہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے اس نے دس روپے دے کر اس سے گیارہ روپے لیے، اس لیے کہ کمپنی نے اس رقم سے کوئی چیز ابھی خریدی نہیں ہے، بلکہ ابھی تک وہ رقم اس کے پاس نقد کی ہی شکل میں موجود ہے۔[1]

متأخرین شافعیہ کے نزدیک شیئرز کی خریداری کا جواز:

جیسا کہ میں نے ابھی بتایا تھا کہ شافعیہ کے نزدیک "شیئرز" کی خرید وفروخت کسی صورت میں جائز نہیں ہونی چاہیے، لیکن ہمارے موجودہ دور کے علمائے شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر "شیئرز" کی خرید وفروخت کو بالکل ناجائز قرار دے دیا جائے تو اس سے لوگوں کو تنگی اور پریشانی لازم آئے گی، اس لیے کہ یہ موجودہ دور کی تجارت

---

(۱) فقه البيوع، المبحث السادس، الباب الثاني في الربا في البيوع، بيع الأسهم ۲/۶۹۳، ونصه: «وعلى هذا يخرج حكم بيع أسهم الشركة التجارية، فإن السهم يمثل حصة شائعة في جميع متملكات الشركة، وفيها أعيان، وفيها نقود... و لكن النقود، سواء أكانت نقوداً معدنية أم نقوداً ورقية، لا يجوز فيها التفاضل».

کا ایک لازمی حصہ بن چکا ہے، اس لیے اس کی ممانعت کا قول اختیار کرنا مشکل ہے، اس لیے انہوں نے درمیان کی ایک صورت جواز کی نکالی، وہ یہ کہ اگر کسی کمپنی کے اثاثوں اور املاک میں عروض زیادہ ہیں اور نقود اور دیون کم ہیں، مثلاً: اکیاون (۵۱) فیصد عروض ہیں اور انچاس (۴۹) فیصد نقود اور دیون ہیں تو "شیئرز" کی بیع جائز ہے، "لأن للأكثر حكم الكل" اور اگر صورتِ حال اس کے برعکس ہے، مثلاً: اکیاون (۵۱) فیصد نقود اور دیون ہیں، اور انچاس (۴۹) فیصد عروض ہیں، تو پھر "شیئرز" کی بیع ان کے نزدیک جائز نہیں۔(۱)

---

(۱) المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، القسم الثاني في قبض المشاع من الأسهم، ۲/۴۹۳، ونصه: «ولا شك أن السهم يمثل حصة شائعة في صافي موجودات الشركة، التي تتكون من أعيان، وحقوق، ومنافع، ونقود، وديون في ذمة الغير، وقرروا أن للمجموع حكما يختلف عن حكم كل فرد من أفراده، وجعلوا الحكم للغالب». وفي بحوث في قضايا فقهية معاصرة، ۳۷۴، ۳۷۵، ونصه: «وإن جماعة من العلماء المعاصرين لا تجوز بيع أسهم الشركات إلا إذا كانت أصولها الثابتة أكثر من النقود والديون. وعلى رأيهم لا يجوز بيع وحدات البنك فيما إذا كانت معظم موجوداته نقودا أو ديونا».

باب ما جاء في اشتراط الولاء والزجر عن ذلك

(۱۲۵٦)عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا أَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِيَ بَرِيرَةَ فَاشْتَرَطُوا الوَلَاءَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى الله عليه وسلم: اشْتَرِيهَا فَإِنَّمَا الوَلَاءُ لِمَنْ أَعْطَى الثَّمَنَ، أَوْ لِمَنْ وَلِيَ النِّعْمَةَ.(۱)

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت بریرہؓ کو خریدنے کا ارادہ کیا تو حضرت بریرہ کے مالک نے ولاء کی شرط لگادی کہ ہم اس شرط پر فروخت کرتے ہیں کہ اس کی ولاء ہم کو ملے گی، حضرت عائشہؓ نے اس کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ: ان کو خرید لو، اس لیے کہ "ولاء" تو ہر صورت میں اسی کو ملے گی جس نے قیمت ادا کی، یا آپ نے یہ فرمایا کہ: "ولاء" اس شخص کو ملے گی جو نعمت کا مالک ہوگا، یعنی جو آزاد کرے گا، (لہٰذا ان کا یہ شرط لگانا باطل ہے۔)

یہی وہ حدیث ہے جس سے استدلال کرتے ہوئے امام ابن ابی لیلیٰؒ نے فرمایا کہ اگر بیع کے اندر کوئی شرطِ فاسد لگائی جائے تو شرط فاسد ہو جاتی ہے اور بیع اپنی جگہ درست ہی رہتی ہے،(۲) اس لیے کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کی بیع کو درست قرار دیا اور ولاء کی شرط کو باطل قرار دیا، حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ہم نے یہ جو کہا تھا کہ مقتضائے عقد کے خلاف جو شرط ہو اس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے، یہ اس وقت ہے جب عقد کے اندر ایسی شرط لگائی جائے جس کا پورا کرنا بندے کے اختیار میں

---

(۱)أخرجه البخاري، كتاب الفرائض، باب ميراث السائبة،رقم: ٦٧٥٤، وأخرجه أبو داود، كتاب الفرائض،باب في الولاء،رقم:٢٩١٦.

(۲)بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد المالكي، بيوع الشروط ٣/ ١٧٨،ونصه: «فاختلف العلماء لتعارض هذه الأحاديث في بيع وشرط، فقال قوم: البيع فاسد والشرط جائز...وقال قوم: البيع جائز والشرط باطل، وممن قال بهذا القول ابن أبي ليلى»، وكذا في فتح القدير لابن الهمام، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد٦/ ٤٤١.

ہو، اور اگر ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا بندے کے اختیار میں نہیں تو اس صورت میں شرط فاسد ہو جائے گی اور بیع درست ہو جائے گی، چونکہ یہاں بھی "ولاء" کے ملنے اور نہ ملنے میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ یہ تو شریعت نے خود ہی طے کر دیا ہے کہ "ولاء" کس کو ملے گی، لہٰذا اس میں بندے کا کوئی اختیار نہیں، اس لیے اس شرط کے لگانے سے بیع باطل نہیں ہوگی بلکہ خود شرط ہی فاسد ہو جائے گی۔(۱)

(۱) فتح القدير، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد ۶/۴۴۲، ونصه: «إن الشرط إذا كان أمرا لا يحل شرعا مثل أن يشترط أن لا يقع عتقك إذا أعتقته يبطل هو دون البيع فإنه لغو لا يمكن المشروط عليه أن يفعله فيتم البيع كأنه لم يذكر إذا كان خارجا عن طاقة من شرط عليه أمكن ويكون أصل هذا حديث بريرة رضي الله عنها».

باب (بلا ترجمة)

(۱۲۵۷) عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ، أَنَّ رَسُولَ الله صَلَّى الله عليه وسلم بَعَثَ حَكِيمَ بْنَ حِزَامٍ يَشْتَرِي لَهُ أُضْحِيَّةً بِدِينَارٍ، فَاشْتَرَى أُضْحِيَّةً، فَأَرْبَحَ فِيهَا دِينَارًا، فَاشْتَرَى أُخْرَى مَكَانَهَا، فَجَاءَ بِالأُضْحِيَّةِ وَالدِّينَارِ إِلَى رَسُولِ الله صَلَّى الله عليه وسلم ، فَقَالَ: «ضَحِّ بِالشَّاةِ، وَتَصَدَّقْ بِالدِّينَارِ».(۱)

حضرت حکیم بن حزامؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے ایک دینار میں ایک قربانی کا جانور خریدنے کے لیے بھیجا، میں نے ایک جانور خریدا، بعد میں مجھے اس میں ایک دینار کا نفع ہوگیا (وہ اس طرح کہ راستہ میں مجھے ایک آدمی ملا، اس نے پوچھا کہ یہ جانور کتنے میں فروخت کرتے ہو؟ میں نے کہا کہ دو دینار میں فروخت کرتا ہوں، چنانچہ اس آدمی نے وہ جانور دو دینار میں خرید لیا، جس کی وجہ سے مجھے ایک دینار کا نفع ہوگیا) پھر میں نے ایک دینار میں ایک جانور اور خرید لیا، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں وہ جانور اور ایک دینار لے کر حاضر ہوگیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: بکری کی قربانی کردو اور دینار کو صدقہ کردو۔

قربانی کا جانور خریدنے سے متعین ہوگا یا نہیں؟

دینار کو صدقہ کرنے کا جو حکم آپ نے فرمایا، حنفیہ کے نزدیک اس کی دو وجہ ہوسکتی ہیں: ایک یہ کہ حنفیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ اگر کوئی غنی اور مالدار ہے اور اس پر قربانی واجب ہے، اگر وہ قربانی کا جانور خرید لے گا تو وہ جانور قربانی کے لیے متعین نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر بعد میں وہ غنی چاہے تو اس جانور کے بدلے میں دوسرا جانور قربان کرسکتا ہے، لہٰذا اگر مالدار شخص اس جانور کو فروخت کرکے دوسرا جانور خرید لے تو

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في المضارب يخالف، رقم: ۳۳۸۶.

بھی جائز ہے، لیکن اگر کوئی ایسا شخص قربانی کا جانور خرید لے جس پر قربانی واجب نہیں تھی، یا کوئی مالدار شخص نفلی قربانی کی نیت سے قربانی کا جانور خرید لے تو ان دونوں صورتوں میں خریدنے کے بعد وہ جانور قربانی کے لیے متعین ہو جاتا ہے، اب اس جانور کو فروخت کرنا یا اس کی جگہ دوسرا جانور بدلنا جائز نہیں ہوتا،(۱) اسی طرح اس حدیث میں کہا جا سکتا ہے کہ اصل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر قربانی واجب نہیں تھی، آپ تطوعاً قربانی فرما رہے تھے، لہٰذا اس جانور کو فروخت کرنا جائز نہیں تھا، اس لیے اس کے عوض جو دینار حاصل ہوا اس کو صدقہ کرنے کا حکم فرمایا۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ اگر آپ پر قربانی واجب تھی تو اس صورت میں اگرچہ جانور کو فروخت کرنا جائز تھا، لیکن چونکہ آپ نے اس کو اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کا ارادہ کر لیا تھا، اس لیے جب وہ دینار دوبارہ واپس آ گیا تو آپ نے اس کو صدقہ کرنا ہی مناسب سمجھا، خلاصہ یہ کہ پہلی صورت میں دینار کا صدقہ کرنا وجوب پر محمول ہوگا، اور دوسری صورت میں تبرع پر محمول ہوگا۔(۲)

اس باب کی دوسری حدیث:

(۱۲۵۸)عَنْ عُرْوَةَ البَارِقِيِّ، قَالَ: دَفَعَ إِلَيَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم دِينَارًا لِأَشْتَرِيَ لَه شَاةً، فَاشْتَرَيْتُ لَه شَاتَيْنِ، فَبِعْتُ إِحْدَاهُمَا بِدِينَارٍ، وَجِئْتُ بِالشَّاةِ وَالدِّينَارِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عليه وسلم، فَذَكَرَ لَهُ مَا كَانَ مِنْ أَمْرِه، فَقَالَ لَهُ: بَارَكَ اللهُ لَكَ فِي صَفْقَةِ يَمِينِكَ، فَكَانَ يَخْرُجُ بَعْدَ ذٰلِكَ إِلَى كُنَاسَةِ الكُوفَةِ

---

(۱) المحيط البرهاني لابن مازة البخاري، كتاب الأضحية، الفصل الثاني في وجوب الأضحية بالنذر وما في معناه ۶/ ۸۷، ونصه: «وهل تصير واجبة الأضحية بالشراء بنية الأضحية؛ قال: إن كان المشتري غنياً لا تصير واجبة الأضحية باتفاق الروايات كلها؛ حتى لو باعها، واشترى أخرى، والثانية شر من الأولى جاز، ولا يجب عليه شيء وإن كان المشتري فقيراً ذكر شيخ الإسلام خواهر زاده في شرح كتاب الأضحية أن في ظاهر رواية أصحابنا تصير واجبة للأضحية إلخ».

(۲) مرعاة المفاتيح لأبي الحسن عبيد الله المباركفوري، كتاب الصلاة، باب العتيرة، الفصل الثالث، تحت الرقم: ۱۴۹۳، ونصه: «وقال الحنفية: يجوز للغني بيع الأضحية ما لم يعين، وكان للنبي ﷺ حكم الغني لكون الأضحية واجبة عليه... وطاب الفضل للنبي ﷺ إلا أنه أمر بتصدقه؛ لكونه حصل بربح دينار نوى صرفه في سبيل الله بطريق الأضحية يعني أنه قد خرج عنه للقربة لله تعالى في الأضحية».

فَيَرْبَحُ الرِّبْحَ العَظِيمَ، فَكَانَ مِنْ أَكْثَرِ أَهْلِ الكُوفَةِ مَالا.(۱)

(حضرت عروۃ البارقی دوسرے صحابی ہیں، ان کے ساتھ بھی اس قسم کا واقعہ پیش آیا)، وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک دینار دیا کہ میں آپ کے لیے ایک بکری خرید کر لاؤں، میں نے ایک دینار میں دو بکریاں خرید لیں، اور پھر ایک بکری ان میں سے ایک دینار میں فروخت کر دی، اور ایک بکری اور ایک دینار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آیا، اور سارا قصہ بیان کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: اللہ تعالیٰ تمہارے ہاتھ کے سودے میں برکت عطا فرمائے، اس دعا کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ صحابی بعد میں کوفہ کے مقام کناسہ میں جاتے اور بہت منافع کمایا کرتے تھے، چنانچہ وہ اہلِ کوفہ میں سب سے زیادہ مالدار ہو گئے۔

---

(۱)أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب سؤال المشركين أن يريهم النبي إلخ، رقم: ۳۶۴۲، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في المضارب يخالف، رقم: ۳۳۸۴.

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُكَاتَبِ إِذَا كَانَ عِنْدَه مَا يُؤَدِّىْ

(۱۲۵۹)عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰه عليه وسلم قَالَ: «إِذَا أَصَابَ الْمُكَاتَبُ حَدًّا أَوْ مِيرَاثًا وَرِثَ بِحِسَابِ مَا عَتَقَ مِنْهُ» وقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: « يُؤَدِّي الْمُكَاتَبُ بِحِصَّةِ مَا أَدَّى دِيَةَ حُرٍّ، وَمَا بَقِيَ دِيَةَ عَبْدٍ».(۱)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: اگر مکاتب کو کوئی حد پہنچ جائے یعنی وہ کسی جرم کا ارتکاب کر لے جس کے نتیجے میں اس پر حد واجب ہو جائے، یا اس کو کسی کی میراث حاصل ہو تو اس صورت میں وہ اپنے آزاد شدہ حصے کے حساب سے وارث ہوگا۔

مکاتب غلام بدلِ کتابت کی ادائیگی کے بقدر آزاد ہو جائے گا:

یہ حدیث اس تصور پر مبنی ہے کہ مکاتب غلام بدلِ کتابت کا جتنا جتنا حصہ ادا کرتا جائے گا، اتنا اتنا حصہ اس مکاتب کا آزاد ہوتا جائے گا، مثلاً: فرض کریں کہ ایک آقا نے اپنے غلام کو ایک ہزار روپے پر مکاتب بنا دیا، اگر اس غلام نے پانچ سو روپے ادا کر دیئے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آدھا آزاد ہو گیا، اگر اس وقت میں اس مکاتب نے ایسا جرم کر لیا جس کی سزا میں حد جاری کی جاتی ہے، مثلاً: اس نے شراب پی لی، شراب کی حد آزاد کے لیے اسی ۸۰ کوڑے ہیں اور غلام کے لیے چالیس ۴۰ کوڑے ہیں، لیکن اس مکاتب غلام پر نصف حد آزاد کی اور نصف حد غلام کی جاری کی جائے گی، یعنی ساٹھ ۶۰ کوڑے لگائے جائیں گے، اس لیے کہ آزادی کی نصف حد چالیس کوڑے ہیں، اور غلام کی نصف حد بیس کوڑے ہیں، اور دونوں کو ملا کر ساٹھ ہو گئے، یہ اس لیے کہ یہ مکاتب نصف آزاد ہے اور نصف غلام ہے، اسی طرح عام حالات میں غلام وارث نہیں ہوتا، لیکن اگر یہ مکاتب غلام وارث ہو گیا تو نصف آزاد ہونے کی وجہ سے نصف میراث کا مستحق ہوگا۔

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الديات، باب في دية المكاتب، رقم: ۴۵۸۲.

یہ حدیث منسوخ ہے:

یہ حدیث کسی فقیہ کے نزدیک بھی معمول بہ نہیں،(۱) اس لیے کہ اسی باب کی دوسری احادیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف فرمادیا کہ:

﴿المُكَاتَبُ عَبْدٌ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ دِرْهَم﴾

یعنی مکاتب پورا غلام ہی رہتا ہے جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے۔

صحابۂ کرام کا عمل بھی اس پر رہا ہے، لہٰذا حدیثِ باب کے بارے میں یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اس لیے کہ فقہائے امت میں سے کسی نے بھی اس پر عمل نہیں کیا، جو اس بات کی علامت ہے کہ فقہائے امت نے اس کو منسوخ سمجھا، اور دوسری حدیث کو یعنی "المكاتب عبد ما بقي عليه درهم" کو ناسخ قرار دیا۔(۲)

مکاتب پوری رقم ادا کرنے تک غلام ہی رہے گا:

(۱۲۶۰) عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم يَخْطُبُ يَقُولُ: «مَنْ كَاتَبَ عَبْدَه عَلَى مِائَةِ أُوقِيَّةٍ فَأَدَّاه إِلَّا عَشْرَ أَوَاقٍ» أَوْ قَالَ: «عَشَرَةَ دَرَاهِمَ ثُمَّ عَجَزَ فَهُوَ رَقِيقٌ».(۳)

حضرت عمرو بن شعیبؒ اپنے باپ سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضور

---

(۱) المفاتيح شرح المصابيح للمظهري، كتاب العتق، باب عتق العبد، تحت الرقم: ۲۵۴۷، ونصه: «قوله: إذا أصاب المكاتب حدا أو ميراثا ورث بحساب ما عتق منه... وهذا الحديث والذي بعده غير معمول بهما».

(۲) معالم السنن للخطابي، كتاب الديات، ومن باب دية الذمي ۴/۳۷، ونصه: «قال الشيخ: أجمع عامة الفقهاء على أن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم في جنايته والجناية عليه. ولم يذهب إلى هذا الحديث من العلماء فيما بلغنا إلا إبراهيم النخعي. وقد روي في ذلك أيضاً شيء عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وإذا صح الحديث وجب القول به إذا لم يكن منسوخاً أو معارضاً بما هو أولى منه والله أعلم».

(۳) أخرجه أبو داود، كتاب العتق، باب في المكاتب يؤدي بعض كتابته فيعجز أو يموت، رقم: ۳۹۲۷، وأخرجه ابن ماجه، كتاب العتق، باب المكاتب، رقم: ۲۵۱۹.

اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جس شخص نے اپنے غلام کو سو اوقیہ چاندی کے عوض مکاتب بنایا، پھر اس غلام نے بدلِ کتابت میں ۹۰ اوقیہ ادا کر دیئے، صرف دس اوقیہ باقی رہ گئے، یا یہ فرمایا کہ دس درہم باقی رہ گئے، پھر وہ غلام باقی بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تو پہلے کی طرح غلام ہی سمجھا جائے گا۔

اس حدیث سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اوپر کی حدیث منسوخ ہے۔

(۱۲۶۱) عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم :«إِذَا كَانَ عِنْدَ مُكَاتَبِ إِحْدَاكُنَّ مَا يُؤَدِّي فَلْتَحْتَجِبْ مِنْهُ.(۱)

حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جب تم میں سے کسی عورت کے مکاتب غلام کے پاس اتنا مال ہو جو وہ بدلِ کتابت کے طور پر ادا کر سکے تو اس عورت کو چاہیے کہ وہ اس مکاتب غلام سے پردہ کرے۔

یہ حکم تقوی اور احتیاط پر محمول ہے، اس لیے کہ وہ غلام عنقریب رقم ادا کر کے آزاد ہو جائے گا، اس کے بعد اس سے تمہارا پردہ ہو جائے گا، اس لیے پہلے سے اس کی تیاری کرو، اور پردہ شروع کر دو۔ (۲)

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب العتق، باب في المكاتب يؤدي بعض كتابته فيعجز أو يموت، رقم: ۳۹۲۸، وأخرجه ابن ماجه، كتاب العتق، باب المكاتب، رقم: ۲۵۲۰.

(۲) مرقاة المفاتيح، كتاب العتق، باب إعتاق العبد المشترك وشراء القريب، تحت الرقم: ۳۴۰۰، ونصه: «قال القاضي: هذا أمر محمول على التورع والاحتياط؛ لأنه يصدد أن يعتق بالأداء لا أنه يعتق بمجرد أن يكون واجدا للنجم».

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَفْلَسَ لِلرَّجُلِ غَرِيْمٌ فَيَجِدُ عِنْدَه مَتَاعَه

(۱۲۶۴)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «أَيُّمَا امْرِئٍ أَفْلَسَ وَوَجَدَ رَجُلٌ سِلْعَتَهُ عِنْدَهُ بِعَيْنِهَا فَهُوَ أَوْلَى بِهَا مِنْ غَيْرِهِ».(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: جب کوئی شخص مفلس اور دیوالیہ ہو جائے، اور دوسرا شخص اس مفلس کے پاس اپنا سامان بعینہ پائے تو وہ شخص اس مال کا دوسرے غرماء کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے۔

مفلس کی تعریف اور اس کا حکم:

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بعض اوقات ایک آدمی کے ذمے بہت سے لوگوں کے دیون واجب ہو جاتے ہیں، مثلا: وہ لوگوں سے قرضے لیتا رہا، یہاں تک کہ وہ قرضے بہت زیادہ ہو گئے، اور بعد میں وہ اب قرضوں کو ادا کرنے سے عاجز ہو گیا، اور اس کا تمام اثاثہ قرض کی ادائیگی کے لیے کافی نہیں ہے تو ایسی صورت میں قاضی اس شخص کو "مفلس" قرار دے دیتا ہے، اس عمل کو "تفلیس" کہا جاتا ہے اور اردو میں اس کو "دیوالیہ" کہا جاتا ہے اور اس کے بارے میں یہ اعلان کر دیا جاتا ہے کہ یہ شخص اب "مفلس" ہے، مفلس قرار دیے جانے کے وقت اس کی ملکیت میں جتنی املاک ہوتی ہیں قاضی ان کا انتظام خود سنبھال لیتا ہے، پھر ان املاک میں جو املاک اس کی ناگزیر ضروریات کی ہوتی ہیں، مثلا: کھانے پینے کی اشیاء اور پہننے کے کپڑے وغیرہ، ان

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب في الاستقراض، باب إذا وجد ماله عند مفلس في البيع، رقم: ۲۴۰۲، وأخرجه مسلمٌ، كتاب المساقاة، باب من أدرك ماباعه عند المشتري وقد أفلس، رقم: ۱۵۵۹.

املاک کو چھوڑ کر(۱) باقی تمام املاک کو فروخت کرنے کے بعد ان کی قیمت اس کے غرماء کے درمیان قرضوں کے تناسب سے تقسیم کردی جاتی ہے، اس صورت میں کسی کو بھی اپنا قرضہ واپس نہیں ملتا، لیکن ہر ایک کو کچھ نہ کچھ مل جاتا ہے(۲) اب وہ غرماء بقیہ قرض کا مطالبہ اس شخص سے نہیں کرسکتے تاوقتیکہ وہ مفلس شخص دوبارہ غنی اور مالدار نہ ہوجائے، مالدار ہونے کے بعد اس سے مطالبہ کیا جاسکے گا۔

اس مسئلے میں ائمۂ ثلاثہ اور حنفیہ کا اختلاف:

اس صورت میں تمام غرماء حق کے اعتبار سے برابر ہوتے ہیں، ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہوتی، لیکن ایک صورت میں ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک ایک غریم کو دوسرے غرماء پر فوقیت اور ترجیح حاصل ہوگی، وہ صورت یہ ہے کہ مثلاً: اس مفلس شخص نے تفلیس سے چند روز پہلے زید سے ایک گھوڑا خریدا اور ابھی اس کی قیمت ادا نہیں کی تھی کہ قاضی نے اس پر مفلس ہونے کا حکم لگا دیا، اور اس وقت وہ گھوڑا اس کے پاس موجود تھا، اب زید اس گھوڑے کا زیادہ مستحق ہے، لہٰذا زید کو وہ گھوڑا مل جائے گا، اور یہ نہیں ہوگا کہ وہ گھوڑا بھی تمام املاک میں شامل ہوکر اس بھی فروخت کردیا جائے گا، اور زید بھی دوسرے غرماء کے ساتھ برابر شریک ہوجائے، یہ مسلک ائمۂ ثلاثہ یعنی امام شافعی، امام مالک اور امام احمد بن حنبلؒ کا ہے،(۳) امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیع مکمل ہوجانے کے بعد وہ گھوڑا اب مشتری یعنی مفلس کی ملکیت میں آگیا اور اس میں زید کی ملکیت باقی نہیں رہی، لہٰذا اب زید بھی اس گھوڑے میں دوسرے غرماء کے ساتھ برابر کا شریک ہے، زید کو کوئی

---

(۱) الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي لمحمد بن أحمد بن الأزهري، باب التفليس ۱/ ۱۵۱، ونصه: «التفليس: ...ومأخذه من الفلوس التي هي اخس مال الرجل الذي يتبايع به كأنه إذا حجر عليه منعه من التصرف في ماله الا في الشيء التافه الذي لا يعيش الا به».

(۲) الهداية، كتاب الحجر، باب الحجر بسبب الدين ۳/ ۲۸۲، ونصه: «إذا طلب غرماء المفلس الحجر عليه حجر القاضي عليه ومنعه من البيع والتصرف والإقرار حتى لا يضر بالغرماء، وباع ماله إن امتنع المفلس من بيعه وقسمه بين غرمائه بالحصص عندهما».

(۳) إرشاد السالك إلى أشرف المسالك لعبد الرحمن بن محمد المالكي، فصل المفلس ۱/ ۹۵، ونصه: «إذا ادعى المذيانُ الفلس وطلب غرماؤه حبسه حبس، فإن ثبت عسره أنظره...ومن وجد عين سلعته أخذها»، وفي بحر المذهب للروياني أبي المحاسن الشافعي، كتاب التفليس ۵/ ۳۳۲، ونصه: «فكل من وجد عين ماله فهو أحق بها عن غيره»، وفي الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة الحنبلي، كتاب التفليس ۲/ ۹۹ ونصه: «أن من وجد عين ماله عنده فهو أحق به».

فوقیت اور ترجیح دوسرے غرماء پر حاصل نہیں،(۱) لہٰذا جس طرح قاضی اس کی دوسری املاک کو بذریعہ نیلام فروخت کرے گا اسی طرح اس گھوڑے کو بھی فروخت کردے گا، اور اس کی قیمت زید اور دوسرے تمام غرماء میں ان کے دیون کے حصوں کے بقدر تقسیم کردی جائے گی۔

ائمۂ ثلاثہ اور حنفیہ کا استدلال:

ائمۂ ثلاثہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، اس لیے کہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف ارشاد فرمادیا جو شخص مفلس ہوجائے، پھر کوئی شخص اپنا سامان اس کے پاس بعینہ پائے تو وہ شخص اس سامان کا دوسرے غرماء کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے، اس کے مقابلے میں بعض حنفیہ کی طرف سے ایک حدیث پیش کی جاتی ہے، وہ یہ کہ:

﴿إذا أُفْلِسَ الرَّجُلُ وَوَجَدَ رَجُلٌ مَتَاعَه فَهُوَ بَيْنَ غُرَمَائِه﴾

علامہ ابن حزم نے "المحلی" میں اس کو روایت کیا ہے، لیکن اس حدیث کی سند انتہائی کمزور اور ضعیف ہے، اس لیے کہ اس حدیث کا مدار نوح بن ابی مریم پر ہے جو غلط روایات نقل کرنے میں مشہور ہیں،(۲) اس لیے یہ روایت قابلِ استدلال نہیں۔

حنفیہ کی تائید میں ایک حدیث سے استیناس:

حنفیہ کا اصل استدلال تو اصولِ کلیہ سے ہے، لیکن میں اس میں استیناس کے لیے ایک اور حدیث کا اضافہ کرتا ہوں، یہ حدیث ترمذی کی کتاب الزکاۃ میں گزری ہے، وہ یہ ہے کہ ایک شخص پر پھل خریدنے کی وجہ سے

---

(۱) الهداية، كتاب الحجر، باب الحجر بسبب الدين ۳/ ۲۸۴، ونصه: «ومن أفلس وعنده متاع لرجل بعينه ابتاعه منه فصاحب المتاع أسوة للغرماء فيه».

(۲) المحلى بالآثار لأبي محمد علي الظاهري، كتاب المداينات والتفليس، مسألة: فلّس فوجد إنسان سلعته التي باعها بعينها عنده ۶/ ۴۸۸، ونصه: «واحتجوا بخبرين موضوعين: أحدهما: من رواية أبي عصمة نوح بن أبي مريم قاضي مرو عن الزهري عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا أفلس الرجل ووجد رجل متاعه فهو بين غرمائه إلخ» وأبو عصمة كذاب مشهور بوضع الحديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم».

بہت دیون ہو گئے اور پھل خریدنے کے بعد پیسے ادا نہیں کئے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس کی خبر پہنچی تو آپ نے غرماء سے فرمایا:

﴿خُذُوا مَا وَجَدْتُمْ لَيْسَ لَكُمْ إِلَّا ذٰلِكَ﴾[1]

یعنی جو کچھ اس کے پاس ہے، وہ اس سے لے جاؤ، اس کے علاوہ تمہیں کچھ نہیں ملے گا۔

اس حدیث سے بطور استدلال نہیں بلکہ بطور استیناس کے کہتا ہوں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ: جس شخص کو اس کا اپنا فروخت کیا ہوا پھل بعینہ مل جائے اس کو تو اس کا مالک لے جائے، باقی مال دوسرے غرماء آپس میں تقسیم کر لیں، اس سے معلوم ہوا کہ تمام غرماء مال کے اندر برابر ہیں، کسی کو دوسرے پر ترجیح نہیں۔

حدیثِ باب کا جواب:

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کے جواب میں حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ اس میں بیع کا تو ذکر ہی نہیں ہے بلکہ آپ نے تو یہ فرمایا کہ: جو شخص اپنا سامان مفلس کے پاس بعینہ پائے وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہے یہ بات تو ہم بھی مانتے ہیں مثلاً: اس مفلس شخص نے کسی شخص سے کوئی چیز عاریت کے طور پر لے رکھی ہے، تو اب معیر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ چیز اس کے پاس سے اٹھا کر لے جائے اس لیے کہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ چیز میری ملکیت ہے، دوسرے دائنین کا اس میں کوئی حق نہیں، یا مثلاً: کسی نے اس مفلس کے پاس کوئی چیز امانت رکھوائی ہے تو اب افلاس کے بعد مالک اس امانت کا زیادہ حقدار ہے اس لیے کہ وہ اسی کی ملکیت ہے، یا مثلاً: مفلس کوئی چیز غصب کر کے لے آیا ہے، اب مغصوب منہ اس چیز کا زیادہ حقدار ہے اس لیے کہ وہ اسی کی ملکیت ہے، لہٰذا حنفیہ حدیث باب کو عاریت، ودیعت اور غصب پر محمول کرتے ہیں؛ کیونکہ ان صورتوں میں مفلس کی ملکیت ان چیزوں پر آئی ہی نہیں بلکہ یہ بدستور اپنے مالکوں کی ملکیت میں ہیں، لہٰذا

---

(۱) سنن الترمذي، كتاب الزكاة، باب من تحل له الصدقة من الغارمين وغيرهم، رقم: ۶۵۵، ونصه: «عن أبي سعيد الخدري قال: أصيب رجل في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثمار ابتاعها، فكثر دينه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تصدقوا عليه، فتصدق الناس عليه، فلم يبلغ ذلك وفاء دينه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لغرمائه: «خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك».

وہی ان کے حقدار ہوں گے۔(۱)

حنفیہ کی تائید ایک اور حدیث سے:

اس کی تائید مسندِ احمد کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے جو حضرت سمرۃ بن جندبؓ سے مروی ہے کہ:

﴿إِذَا سُرِقَ مِنَ الرَّجُلِ مَتَاعٌ، أَوْ ضَاعَ لَهُ مَتَاعٌ، فَوَجَدَهُ بِيَدِ رَجُلٍ بِعَيْنِهِ، فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ﴾(۲)

یعنی اگر کسی شخص کا مال چوری ہوگیا، یا کسی کا کوئی سامان ضائع ہوگیا، پھر وہ مال مفلس کے پاس بعینہٖ مل گیا، تو وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہے۔

اس روایت سے حنفیہ کے قول کی تائید ہوتی ہے۔

حدیثِ باب کے الفاظ سے حنفیہ کی تائید:

دوسری تائید اس سے ہوتی ہے کہ حدیثِ باب کے الفاظ یہ ہیں کہ:

﴿وَجَدَ رَجُلٌ سِلْعَتَه عِنْدَهُ بِعَيْنِهَا﴾

اس میں لفظ "سِلْعَتَه" میں جو ضمیر لگی ہے وہ رجل کی طرف لوٹ رہی ہے، یعنی وہ شخص اپنا سامان اس کے پاس پائے، اگر یہاں بیع ہوتی تو بیع کے بعد وہ سامان اس کا نہ ہوتا، بلکہ اس کی ملکیت سے خارج ہوجاتا، جس سے معلوم ہوا کہ وہ سامان ابھی اسی کی ملکیت میں ہے، اور اس کی ملکیت میں اس وقت ہوگا جب وہ سامان عاریت یا ودیعت یا غصب یا سرقہ کے ذریعہ سے مفلس تک پہنچا ہو، بیع کے ذریعے نہ پہنچا ہو۔

اسی طرح اس حدیث میں دوسرا لفظ آیا ہے، "بعَيْنِها" اس سے بھی یہی معلوم ہورہا ہے کہ یہاں بیع نہیں ہوئی، اس لیے کہ بیع کے اندر ملک بدل جاتی ہے، اور تبدل ملک سے تبدل عین ہوجاتا ہے، حدیث میں

---

(۱) معالم السنن، باب الرجل يأخذ حقه من تحت يده ۳/۱۶۶، ونصه: «قال الشيخ: هذا في المغصوب ونحوه إذا وجد ماله المغصوب والمسروق عند رجل كان له أن يخاصمه فيه ويأخذ عين ماله منه»، وكذا في مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب الغصب والعارية، تحت الرقم: ۲۹۴۹.

(۲) أخرجه أحمد في مسنده، أول مسند البصريين من حديث سمرة بن جندب عن النبي ﷺ، رقم: ۲۰۱۴۶.

جب "بعَينِها" کا لفظ استعمال ہوا تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ ابھی ملک نہیں بدلی بلکہ وہ چیز بدستور مالک ہی کی ملکیت میں ہے، مفلس کی ملکیت میں نہیں آئی۔ (۱)

ائمۂ ثلاثہ کے مزید استدلالات اور ان کا جواب:

حنفیہ کے جواب میں ائمۂ ثلاثہ کی طرف سے بعض ایسی روایات پیش کی جاتی ہیں جن میں "بیع" کا لفظ صراحت کے ساتھ آیا ہے، اس لیے ان میں عاریت یا ودیعت یا غصب یا سرقہ وغیرہ کی تاویلات نہیں چل سکتیں، لیکن میں نے اپنی کتاب "تکملة فتح الملهم" میں ان تمام روایات کا استقصاء کرنے کی کوشش کی ہے جن میں بیع کا لفظ وارد ہوا ہے، وہاں پر میں نے تحقیق کے بعد لکھا ہے کہ درحقیقت یہ راوی کا تصرف معلوم ہوتا ہے؛ کیونکہ صحیح روایات میں ثقہ راویوں میں سے اکثر نے "بیع" کے لفظ کا ذکر نہیں کیا، کسی راوی نے یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ بیع کے معنی میں ہے، تو روایت بالمعنی کرتے ہوئے "بیع" کے لفظ کا اضافہ کر دیا، (۲) البتہ دو حدیثیں جو بالکل صحیح ہیں اور ان میں بیع کا لفظ آیا ہے وہ صحیح سند کے ساتھ مروی ہیں، ان کو ضعیف یا شاذ یا روایت بالمعنی نہیں کہہ سکتے۔

ائمۂ مجتہدین کے اختلاف کی حقیقت:

بہرحال مسائل مجتہد فیہا میں کسی ایک جانب کو بالکلیہ درست ثابت کرنا کہ جس میں دوسری جانب کا احتمال ہی باقی نہ رہے، یہ ممکن ہی نہیں، اگر ایسا ہوتا تو پھر ائمہ کے درمیان اختلاف ہی کیوں ہوتا، اس لیے کہ دلائل دونوں جانب ہیں، البتہ حنفیہ کا مذہب اصولِ کلیہ سے زیادہ قریب ہے، اور احادیث کے بھی صراحتاً خلاف نہیں، ان میں حنفیہ کے بیان کردہ مذہب کا احتمال پوری طرح پایا جاتا ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے حنفیہ پر ملامت کرنا کہ انہوں نے صحیح احادیث کو چھوڑ دیا ہے، یہ بات درست نہیں۔

---

(۱) عمدة القاري، كتاب المساقاة، باب إذا وجد ماله عند مفلس في البيع، تحت الرقم: ۲۰۴۲، ونصه: «وأجاب الطحاوي عن حديث الباب أن المذكور فيه: من أدرك ماله بعينه، والمبيع ليس هو عين ماله، وإنما هو عين مال قد كان له، وإنما ماله بعينه يقع على المغصوب والعواري والودائع وما أشبه ذلك، فذلك ماله بعينه فهو أحق به من سائر الغرماء».

(۲) تكملة فتح الملهم، كتاب المساقاة، باب من أدرك ما باعه عند المشتري فقد أفلس ۱/ ۴۹۸، تحت الرقم: ۳۹۵۷، ونصه: «وقد أجاب عنه الحنفية بأن المحفوظ في هذا الحديث رواية من لم يذكر فيه البيع إلخ».

باب ما جاء في النهى للمسلم أن يدفع إلى الذمي الخمر إلخ

(۱۲۶۳)عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: كَانَ عِنْدَنَا خَمْرٌ لِيَتِيمٍ، فَلَمَّا نَزَلَتِ المَائِدَةُ، سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْهُ، وَقُلْتُ: إِنَّهُ لِيَتِيمٍ، فَقَالَ: أَهْرِيقُوهُ.(۱)

حضرت ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس ایک یتیم بچے کی شراب رکھی ہوئی تھی، (یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب شراب حرام نہیں ہوئی تھی،) جب سورۂ مائدہ نازل ہوئی یعنی آیتِ حرمتِ شراب نازل ہوئی تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یارسول اللہ! میرے پاس فلاں یتیم کی شراب رکھی ہوئی ہے، اس کا کیا کروں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: اس کو بہادو۔

"أَهرِيقُوهُ" باب افعال سے امر کا صیغہ ہے، اصل میں "أَرِيقُوا" تھا، أراق، يريق، إراقة، سے، خلافِ قیاس "ھا" کا اضافہ کردیا۔(۲)

شافعیہ کے نزدیک خمر سے سرکہ بنانا جائز نہیں؟

اس حدیث سے امام شافعیؒ نے اس بات پر استدلال فرمایا کہ اگر کسی مسلمان کے پاس کسی بھی طریقے سے شراب آجائے تو اس کا واحد مصرف یہی ہے کہ اس کو بہادے اور ضائع کردے، اس کو سرکہ بنا کر استعمال

---

(۱)أخرجه الدار قطني، كتاب الأشربة وغيرها، باب اتخاذ الخل من الخمر، رقم: ۴۷۰۶، وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب البيوع والأقضية، باب ما جاء في بيع الخمر، رقم: ۲۱۶۱۶.

(۲)الأصول في النحو لأبي بكر محمد بن السري، باب ذكر ما بنت العرب من الأفعال ۲۲۸/۳، ونصه: «فأمَا هرقت الماء فأكثر العرب يقول: أرقتُ أُريق إراقةً، وهو القياس، ويقول قوم من العرب: هَرَاقَ الماءَ يُهريقُ هَرَاقةً فيجيء به على الأصلِ ويبدل الهاء من الهمزة».

کرنا جائز ہوتا تو آپ اس موقع پر ضرور اس کی اجازت دے دیتے، اس لیے کہ یہ ایک یتیم کا مال تھا اور یتیم کے مال میں سے سب سے زیادہ احتیاط سے کام لیا جاتا ہے کہ اس کو نقصان نہ پہنچے، لیکن آپ نے فرمایا کہ: اس کو بہادو، اس سے معلوم ہوا کہ سرکہ بنانا جائز نہیں۔(۱)

حنفیہ کے نزدیک سرکہ بنانا جائز ہے:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شراب کی حرمت اس لیے ہے کہ اس میں خمریت پائی جاتی ہے، اب اگر کوئی شخص اس کی ماہیت تبدیل کر کے اس کا سرکہ بنالے تو اس کا استعمال جائز ہے، کوئی گناہ نہیں،(۲) اس کی تائید میں حنفیہ نے ایک حدیث بھی پیش کی ہے جو حافظ زیلعیؒ نے "نصب الراية" میں نقل کی ہے، وہ یہ ہے کہ:

﴿خَيْرُ خَلِّكُم خَلُّ خَمْرِكُم﴾(۳)

یعنی سب سے اچھا سرکہ وہ ہے جو شراب سے بنایا جائے۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ بالکل ابتدائی دور کی بات ہے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا یہ تھا کہ ایک مرتبہ شراب کی تشنیع اور برائی لوگوں کے دلوں میں اس طرح راسخ کردی جائے کہ کسی کے دل میں اس کی طرف ادنیٰ میلان بھی باقی نہ رہے، یہی وجہ ہے کہ ابتدائی دور میں شراب کے برتنوں تک کو توڑ دینے کا حکم دے دیا گیا تھا، اس وجہ سے آپ نے اس کو بہادینے کا حکم فرمایا، لیکن بعد میں جب شراب کی شناعت دلوں میں راسخ ہوگئی تو جہاں بہت سے احکام منسوخ ہوئے تو ان

---

(۱) الحاوي الكبير لأبي الحسن علي الماوردي الشافعي، مسألة ۱۱۲/۶، ونصه: «لا يحل تخليل الخمر، فإن خللها بخل أو ملح ألقاه فيها فهي نجسة لا يحل شربها». وكذا في معالم السنن للخطابي، كتاب الأشربة، ومن باب في الخمر تتخذ خلا، ۲۶۳/۴، ونصه: «قال الشيخ: في هذا بيان واضح أن معالجة الخمر حتى تصير خلاً غير جائز ولو كان إلى ذلك سبيل لكان مال اليتيم أولى الأموال به لما يجب من حفظه إلخ».

(۲) العناية، كتاب الأشربة ۱۰۶/۱۰، ونصه: «إذا تخللت الخمر يعني أن خل الخمر حلال عندنا سواء تخللت بنفسها أو خللت... لأن بالتخليل يزول الوصف المفسد وتثبت صفة الصلاح»، وكذا في رد المحتار، كتاب الأشربة ۴۵۱/۶.

(۳) أخرجه الزيلعي في نصب الراية، كتاب الأشربة ۳۱۱/۴، ونصه: «عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «خير خلكم خل خمركم».

میں شراب بہادینے کا اور برتن توڑ دینے کا حکم بھی منسوخ ہوگیا، لہٰذا اب اس کو سرکہ بنا کر استعمال کرنے کی اجازت ہوگئی۔ (۱)

(۱) العناية، كتاب الأشربة ۱۰ /۱۰۷، ونصه: «أجيب عن الأول بأن ذلك في ابتداء التحريم قمعا لهم أن يحوموا حول الخمور كما حرم الانتباذ في الأوعية المذكورة مع تصريحه ثانيا بأن الظرف لا يحرمه».

باب (بلا ترجمة)

(١٢٦٤)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى الله عليه وسلم : «أَدِّ الأَمَانَةَ إِلَى مَنْ ائْتَمَنَكَ، وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ».(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: اس شخص کو امانت ادا کردو جس نے تمہارے پاس کوئی چیز امانت رکھی ہے، اور جس شخص نے تمہارے ساتھ خیانت کی ہے اس کے ساتھ خیانت مت کرو۔

یعنی اگر کوئی شخص تمہارے کسی مال میں خیانت کرتا ہے تو تم اس سے بدلہ لینے کے لیے یہ نہ سوچو کہ اس نے چونکہ میرے ساتھ خیانت کی ہے لہٰذا میں بھی اس کے ساتھ خیانت کروں، بلکہ یہ سوچو کہ اس کا عمل اس کے ساتھ ہے، تمہارا عمل تمہارے ساتھ ہے، اس کو اس کی خیانت کا گناہ ملے گا، اس لیے تم اس کے ساتھ امانت کا معاملہ کرو اور خیانت نہ کرو۔

"مسئلة الظفر" میں امام مالکؒ کا مسلک:

اس حدیث کا جو دوسرا جزء ہے یعنی "وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ" اس سے امام مالکؒ نے "مسئلة الظفر" میں اپنے مسلک پر استدلال فرمایا ہے "مسئلة الظفر" ایک مسئلہ کا لقب ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کا کچھ مال دوسرے شخص کے ذمے واجب ہے، وہ مدیون اس مال کو ادا نہیں کر رہا ہے، اب اگر اس دائن کے پاس مدیون کا کوئی بھی مال کسی بھی طریقے سے آجائے تو اب سوال یہ ہے کہ کیا دائن کے لیے یہ جائز ہے کہ مدیون کا جو مال اس کے ہاتھ آیا ہے، اس میں سے اپنا حق وصول کر لے؟ اس مسئلہ کو "مسئلة الظفر" کہا جاتا ہے، وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں دائن کسی طرح مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا ہے، اس مسئلہ میں

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في الرجل يأخذ حقه من تحت يده، رقم: ٣٥٣٤.

فقہائے کرام کا اختلاف ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر مدیون کا مال کسی طرح دائن کے ہاتھ آجائے تو دائن کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنا حق اس مال میں سے وصول کرے، بلکہ اس دائن پر واجب ہے کہ اس کے ہاتھ مدیون کا جو مال آیا ہے وہ مدیون کی امانت ہے، لہٰذا اس کو واپس کرے، پھر اس سے اپنے دین کا مطالبہ کرے، لیکن خود سے اس کو اپنے پاس رکھ لینا جائز نہیں، اور حدیثِ باب کے دوسرے جملے سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

﴿وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ﴾(۱)

یعنی جو تم سے خیانت کرے تم اس سے خیانت مت کرو، (وہ دین ادا نہ کر کے تمہارے ساتھ خیانت کر رہا ہے لیکن تم اس کے ساتھ خیانت مت کرو۔)

امام شافعیؒ کا مسلک اور استدلال:

امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دائن کے پاس مدیون کا مال کسی طرح بھی ہاتھ آجائے تو دائن اس میں سے اپنا دین وصول کرلے، خواہ وہ مال اس دین کی جنس سے ہو جو مدیون پر واجب ہے یا اس کی جنس سے نہ ہو، دونوں صورتوں میں ان کے نزدیک اس کو یہ حق حاصل ہے، امام شافعیؒ حضرت ہندہ زوجہ ابوسفیانؓ کے واقعہ سے استدلال فرماتے ہیں، وہ یہ کہ ایک مرتبہ حضرت ہندہؓ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرے شوہر بخیل ہیں جس کی وجہ سے میرا اور میری اولاد کا نفقہ صحیح طریقے سے نہیں دیتے، کیا میرے لیے یہ جائز ہے کہ ان کے مال میں سے بقدرِ نفقہ کچھ لے لیا کروں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ:

﴿خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ﴾(۲)

---

(۱) منح الجليل شرح مختصر خليل لمحمد بن أحمد المالكي، باب الإيداع ۷/۴۳، ونصه: «من ظلمه إنسان في مال ثم أودع الظالم عنده مالا قدر ماله أو أكثر فليس له أي: المودع بالفتح الأخذ منها أي: الوديعة حال كونها مملوكة لمن ظلمه أي: المودع بالفتح في بيع أو إيداع أو غصب بمثلها أي: الوديعة عند الإمام مالك رحمه الله في المدونة لحديث «أد الأمانة لمن ائتمنك ولا تخن من خانك»،... وقيل معنى: لا تخن من خانك إلخ».

(۲) جزء من حديث أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب القضاء على الغائب، رقم: ۷۱۸۰، ونصه: «عن عائشة رضي الله عنها قالت: «جاءت هند إلى النبي صلي الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله! أن أباسفيان رجل شحيح إلخ».

یعنی معروف طریقے پر جتنا تمہارے اور تمہاری اولاد کے نفقہ کے لیے کافی ہو اتنا لے لیا کرو۔

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ہندہ کو اس بات کی اجازت دے دی کہ وہ اپنا نفقہ اپنے شوہر کے مال سے وصول کرلیں، اس سے معلوم ہوا کہ دائن اپنا حق مدیون کے مال سے وصول کرسکتا ہے۔ (۱)

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک:

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک دونوں کے درمیان ہے، وہ یہ کہ دائن کے پاس اس کے قبضے میں مدیون کا جو مال آیا ہے، اگر وہ اس کے دین کی جنس میں سے ہے، تب تو دائن کو اس میں سے لینا جائز ہے، مثلاً: دین نقد کی شکل میں ایک ہزار روپے تھے، اور دائن کے پاس کسی ذریعے سے مدیون کے ایک ہزار روپے آگئے، تو اب دائن کے لیے جائز ہے کہ ایک ہزار روپے سے اپنا دین وصول کرلے، لیکن اگر وہ مال جو دائن کے ہاتھ آیا ہے، دین کی جنس سے نہیں ہے بلکہ کسی اور جنس سے ہے، مثلاً: دین ایک ہزار روپے تھا، اور دائن کے پاس مدیون کے کپڑے آگئے، تو اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک غیر جنس سے دین وصول کرنا جائز نہیں، لہٰذا وہ کپڑے مدیون کو واپس کرے گا، اور پھر اس سے دین کا مطالبہ کرے گا۔ (۲)

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال:

امام ابوحنیفہؒ جنس متحد ہونے کی صورت میں دین وصول کرنے کے جواز پر تو حضرت ہندہ زوجہ ابوسفیانؓ کے مذکورہ بالا واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نفقہ وصول کرنے کی

---

(۱) نهاية المطلب في دراية المذهب لعبد الملك الجويني، كتاب الدعوى والبينات، باب أخذ الرجل حقه ممن يمنعه ۱۹/ ۱۹۰، ونصه: «فإن ظفر بجنس حقه؛ فله أن يأخذه، وإذا قصد أخذه عن حقه ملكه، فأما إذا ظفر بغير جنس حقه، فهل يأخذه؟ فعلى قولين مشهورين: أحدهما أنه لا يأخذه، وهو مذهب أبي حنيفة، والثاني أنه يأخذه، واستدل الشافعي عليه بقول رسول الله ﷺ لهند: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف، ولم يفصل بين أن تظفر بجنس النفقة أو بغير جنسها».

(۲) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر أفندي، خاتمة في حق أحكام القرض والدين ۳/ ۹۰، ونصه: «إذا ظفر رب الدين بمال للمدين من جنس حقه فله أخذه بدون رضاء المدين إذا كان مطلوبه غير مؤجل وليس له أخذ مال خلاف الجنس كما أنه ليس له أخذ الجيد بدل الرديء»، وكذا في رد المحتار، كتاب القضاء، فصل في الحبس ۵/ ۳۸۰، ونصه: «إن رب الدين إذا ظفر بجنس حقه له أن يأخذه إلخ».

اجازت دے دی، اس لیے کہ نفقہ جو تھا وہ بھی نقد تھا، اور وہ رقم جو ان کے پاس تھی وہ بھی نقد کی شکل میں تھی، اس لیے آپ نے اس سے دین وصول کرنے کی اجازت دے دی، اور غیر جنس سے دین وصول کرنا اس لیے جائز نہیں کہ اگر دین مثلاً: نقد تھا اور کپڑے ہاتھ آ گئے تو اس صورت میں دائن اس وقت تک اپنا دین وصول نہیں کر سکے گا جب تک وہ ان کپڑوں کو فروخت نہیں کرے گا، اور اس صورت میں غیر کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنا لازم آئے گا، اور جب تک مالک اجازت نہ دے اس وقت تک بیع بھی درست نہیں ہوتی، اس لیے غیرِ جنس سے دین وصول کرنا جائز نہیں۔ (۱)

حدیثِ باب کا جواب:

جہاں تک حدیثِ باب کے الفاظ "وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ" کا تعلق ہے جس سے امام مالکؒ استدلال فرمارہے ہیں تو اس کا جواب یہ دونوں حضرات یہ دیتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ سے یہ استدلال درست نہیں، اس لیے کہ جو شخص اپنا دین وصول کر رہا ہے وہ خیانت نہیں کر رہا ہے اور حدیثِ باب میں ممانعت "خیانت" کی ہے، لہٰذا یہ صورت "وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ" میں داخل نہیں، اس حدیث کا صحیح محمل یہ ہے کہ مدیون نے دائن کو قرض کی ادائیگی میں بہت تنگ کیا، بالآخر اس نے ادا کر ہی دیا، اب دائن کے پاس کسی طرح مدیون کا مال آ گیا، اب وہ بھی اسے انتقاماً تنگ کرتا ہے تو اس سے منع کیا گیا ہے۔ (۲)

متأخرین حنفیہ کا فتویٰ شافعیہ کے قول پر ہے:

حنفیہ کا اصل مسلک وہی ہے جو میں نے اوپر بیان کیا کہ موافق جنس کی صورت میں دین وصول کرنا جائز ہے، اور مخالف جنس کی صورت میں دین وصول کرنا جائز نہیں، لیکن متأخرین حنفیہ نے اس مسئلہ میں امام شافعیؒ

---

(۱) إعلاء السنن، باب الظفر بجنس حقه عند غيره إلخ، ۱۵/ ۴۸۳، تحت الرقم: ۵۱۷۸، ونصه: «قال أبو حنيفة له أن يأخذ بقدر حقه وإن كان عينا أو ورقا أو كان المال عرضا لم يجز لأن أخذ العرض عن حقه اعتياض ولا تجوز المعاوضة إلا برضاء المتعاوضين».

(۲) الكاشف عن حقائق السنن للطيبي، كتاب البيوع، باب الشركة والوكالة، ۲۱۸۶، ونصه: «إذا خانك صاحبك فلا تقابله بجزاء خيانته، وإن كان ذاك حسناً، بل قابله بالأحسن الذي هو عدم المكافأة والإحسان إليه إلخ».

کے قول پر فتویٰ دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ اس زمانے میں لوگوں نے خیانتیں زیادہ کرنا شروع کردی ہیں اور دوسروں کے حقوق دبا کر بیٹھ جاتے ہیں جس کی وجہ سے لوگوں کو اپنا حق وصول کرنا بہت مشکل ہوتا ہے، پہلے زمانے میں تو قاضی کی عدالت میں جا کر مقدمہ درج کردیا جاتا تھا اور پورا حق وصول ہو جاتا تھا، لیکن آج کل عدالت کے ذریعہ اپنا حق وصول کرنا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے، اس لیے لوگوں کے حقوق ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، اس ضرورت کے پیش نظر متأخرین حنفیہ نے امام شافعیؒ کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے فرمایا کہ اب جس قسم کا بھی مدیون کا مال ہاتھ آجائے اس سے اپنا دین وصول کرنا دائن کے لیے جائز ہے۔ (۱)

(۱) رد المحتار، كتاب السرقة ۴ /۹۵، ونصه: «أن عدم جواز الأخذ من خلاف الجنس كان في زمانهم لمطاوعتهم في الحقوق، والفتوى اليوم على جواز الأخذ عند القدرة من أي مال كان لا سيما في ديارنا لمداومتهم للعقوق».

باب ما جاء أن العارية مؤدّاة

(۱۲٦٥) عَنْ أَبِي أُمَامَةَ البَاهِلِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ الله صَلَّى الله عليه وسلم يَقُولُ فِي خُطْبَتِهِ عَامَ حَجَّةِ الوَدَاعِ: «العَارِيَةُ مُؤَدَّاةٌ، وَالزَّعِيمُ غَارِمٌ، وَالدَّيْنُ مَقْضِيٌّ».(۱)

حضرت ابوامامہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حجۃ الوداع کے سال اپنے خطبے میں یہ فرماتے ہوئے سنا کہ عاریت واجب الاداء ہے، یعنی جب کوئی شخص کسی سے کوئی چیز عاریت پر لے تو اس پر واجب ہے کہ اپنے معیر کو وہ چیز واپس کرے، اور جو شخص کوئی کفالت لے تو وہ دَین دار ہے، یعنی اس پر لازم ہے کہ کفالت کو ادا کرے، اور جس شخص کے ذمے کوئی دین ہے تو اس پر واجب ہے کہ وہ اس کو ادا کرے۔

شافعیہ کے نزدیک "عاریت" مضمون ہوتی ہے:

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تین جملے ارشاد فرمائے، ایک عاریت کے بارے میں، ایک کفالت کے بارے میں، اور ایک دین کے بارے میں، ان میں سے کفالت اور دین کے بارے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں، لیکن "العَارِيَةُ مُؤَدَّاةٌ" کے جملے کی تشریح کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "عاریت" مستعیر پر مضمون ہوتی ہے، یعنی ان کے نزدیک "عاریت" اور "دین" میں کوئی فرق نہیں، لہٰذا اگر کسی شخص نے کوئی چیز عاریت پر لی اور وہ چیز مستعیر کی تعدی کے بغیر بھی ہلاک ہوجائے تو بھی اس پر لازم ہوگا کہ وہ اس چیز کا ضمان معیر کو ادا کرے، گویا کہ ان کے نزدیک عاریت کی چیز پر مستعیر کا قبضہ "قبضۂ ضمان" ہے، اور حدیثِ باب سے استدلال فرماتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

---

(۱)أخرجه أبو داود، كتاب الإجارة، باب في تضمين العارية،رقم: ۳٥٦٥، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الصدقات،باب العارية،رقم:۲۳۹۸.

نے ارشاد فرمایا کہ "العَارِيَةُ مؤَدَّاةٌ" یعنی عاریت واجب الادا ہے، اور ہر حال میں معیر کو لوٹانا ضروری ہے، چاہے تعدی سے ہلاک ہوجائے یا بغیر تعدی کے ہلاک ہوجائے۔ (۱)

حنفیہ کے نزدیک "عاریت" امانت ہے:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں، کہ "عاریت" پر مستعیر کا قبضہ "قبضۂ امانت" ہے، لہٰذا اگر مستعیر کی کسی تعدی کی وجہ سے وہ ہلاک ہوجائے تو اس کے ذمے اس کا ضمان آئے گا، لیکن اگر بغیر تعدی کے آفتِ سماوی کی وجہ سے وہ "عاریت" ہلاک ہوگئی، یا کوئی چوری کرکے لے گیا، حالانکہ اس نے اس کی حفاظت کا اہتمام کیا تھا تو اس صورت میں مستعیر پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔ (۲)

حنفیہ بھی حدیثِ باب کے الفاظ "العَارِيَةُ مؤَدَّاةٌ" سے استدلال کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "ادا" کا لفظ استعمال فرمایا "قضاء" کا لفظ استعمال نہیں فرمایا، جبکہ دین کے اندر "قضاء" کا لفظ استعمال کرتے ہوئے فرمایا: "الدين مقضي" اور "ادا" اور "قضاء" میں فرق ہے، "ادا" کہا جاتا ہے "تسليم عين ما وجب" کو اور قضاء کہا جاتا ہے: "تسليم مثل ما وجب" کو، (۳) اور "عاریت" میں "تسليم عين ما وجب" ضروری ہے، لہٰذا جب تک عین باقی ہے اس وقت تک اس کا عین واپس کرنا ضروری ہے، اس میں آپ نے "قضاء" کا حکم نہیں دیا کہ اگر "عین" موجود نہ ہو تو اس کے مثل ادا کرنا ضروری ہے، جبکہ دین کے اندر آپ نے "قضاء" کا حکم دیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر "عین" موجود نہ ہو تب بھی اس کا مثل یعنی "ضمان" ادا کرے گا، لہٰذا "ضمان" کا حکم دین میں ہے، عاریت میں نہیں۔

---

(۱) مختصر المزني لإسماعيل ابن يحى المزني، كتاب العارية ۸/ ۲۱۵، ونصه: «قال الشافعي رحمه الله: وكل عارية مضمونة على المستعير وإن تلفت من غير فعله «استعار النبي صلى الله عليه وسلم من صفوان سلاحه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم عارية مضمونة مؤداة».

(۲) البحر الرائق، كتاب العارية، هلكت العارية بلا تعد ۷/ ۲۸۱، ونصه: «لو هلكت بلا تعد لا يضمن»، وكذا في الهندية، الباب الأول في تفسير العارية وركنها ۴/ ۳۶۳.

(۳) رد المحتار، كتاب الصلاة، باب قضاء الفوائت ۲/ ۶۳، ونصه: «عرفهما صدر الشريعة بأن الأداء تسليم عين الثابت بالأمر والقضاء تسليم مثل الواجب به».

اس باب کی دوسری حدیث:

(۱۲۶۶)عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ الحَسَنِ، عَنْ سَمُرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عليه وسلم قَالَ: «عَلَى اليَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ» قَالَ قَتَادَةُ: نَسِيَ الحَسَنُ، فَقَالَ: هُوَ أَمِينُكَ لَا ضَمَانَ عَلَيْهِ، يَعْنِي: العَارِيَةَ.(۱)

حضرت قتادہؒ حضرت حسن بصری سے اور وہ حضرت سمرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: انسان کے ہاتھ پر واجب ہے وہ چیز جو اس نے لی، یہاں تک کہ وہ اس کو ادا کرے۔

"ید" سے مراد "ید مستعیر" ہے، اس حدیث کو حضرت قتادہؒ حضرت حسن بصریؒ سے روایت کر رہے ہیں، چنانچہ حضرت قتادہؒ نے اس کو روایت کرنے کے بعد فرمایا کہ حضرت حسن بصریؒ اس حدیث کو بھول گئے، جس کی وجہ سے بعد میں انہوں نے فرمایا کہ وہ مستعیر تمہارا امین ہے، اس پر کوئی ضمان واجب نہیں۔

حضرت قتادہؒ کا حضرت حسن بصریؒ پر اعتراض:

حضرت حسن بصریؒ کا بھی وہی مسلک تھا جو حنفیہ کا مسلک ہے، یعنی عاریت پر مستعیر کا قبضہ "قبضۂ امانت" ہے، حضرت قتادہؒ جو حضرت حسن بصریؒ سے اس حدیث کو روایت کر رہے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسن بصریؒ جو میرے استاذ ہیں، انہوں نے خود مجھ سے یہ روایت بیان کی تھی کہ:

﴿عَلَى اليَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ﴾

جس کا مطلب حضرت قتادہؒ کے خیال میں یہ تھا کہ مستعیر کے ذمے ضمان واجب ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں حضرت حسن بصریؒ اس حدیث کو بھول گئے، جس کی وجہ سے آپ نے یہ مسلک اختیار کیا کہ:

﴿هُوَ أَمِينُكَ لَا ضَمَانَ عَلَيْهِ﴾

یعنی وہ تمہارا امین ہے، اس پر کوئی ضمان واجب نہیں۔

گویا کہ حضرت قتادہؒ نے اپنے استاذ حضرت حسن بصریؒ پر یہ اعتراض کیا کہ انہوں نے حالانکہ یہ حدیث

---

(۱)أخرجه أبو داود، كتاب الإجارة، باب في تضمين العارية،رقم: ۳۵۶۱، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الصدقات،باب العارية،رقم: ۲۴۰۰.

روایت کی تھی، لیکن اس کے باوجود وہ عاریت کے مضمون ہونے کے قائل نہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں وہ یہ حدیث بھول گئے، اگر یہ حدیث ان کو یاد ہوتی تو وہ عاریت کو "مضمون" قرار دیتے۔

حضرت حسن بصریؒ کا مسلک:

یہ حضرت قتادہؒ کا اپنا خیال ہے جس کا انہوں نے اظہار فرمایا، لہٰذا یہ ضروری نہیں ہے کہ حضرت حسن بصریؒ اس حدیث کو بھول گئے ہوں، بلکہ ظاہر یہی ہے کہ یہ حدیث ان کو یاد تھی، البتہ انہوں نے اس حدیث کو اسی معنی پر محمول کیا ہو جس پر حنفیہ نے محمول کیا ہے، وہ یہ کہ وہ عاریت کی چیز جب تک موجود ہے اور ہلاک نہیں ہوئی، اس وقت تک لینے والے پر واجب ہے کہ وہی چیز واپس لوٹائے، اس میں ضمان کا کوئی ذکر نہیں۔ (۱)

قوله: "إلا أَنْ يُخَالِفَ":

مگر یہ کہ وہ معیر کی ہدایات کی مخالفت کرے تو اس صورت میں اس پر ضمان آجائے گا، مثلاً: معیر نے اپنی سائیکل عاریت پر دیتے ہوئے اس سے کہا کہ تم اس سائیکل کو کچے میں مت چلانا، اب اگر مستعیر نے اس ہدایت کی مخالفت کرتے ہوئے کچے میں لے گیا اور اس کی وجہ سے سائیکل کو نقصان ہو گیا تو اب مستعیر پر ضمان آئے گا، اس لیے کہ اس نے تعدی کی ہے اور معیر کی ہدایت کی مخالفت کی ہے۔ (۲)

---

(۱) إعلاء السنن، كتاب العارية، باب أن العارية مؤداة، ۱۶/ ۴۸، تحت الرقم: ۵۲۳۲، ونصه: «ولما كان معنى الحديث وجوب تأدية عين ما أخذ لا يكون لقول قتادة: ثم نسي الحسن معنى؛ لأنه لا معارضة بين الحديث وبين ما قال الحسن حتى ينسب النسيان إليه إلخ».

(۲) بدائع الصنائع، كتاب العارية، فصل في صفة الحكم في الإعارة ۶/ ۲۱۵، ۲۱۶، ونصه: «إذا أعار إنسانا دابة على أن يركبها المستعير بنفسه ليس له أن يعيرها من غيره وكذلك إذا أعار ثوبا على أن يلبسه بنفسه... فإن فعل حتى هلك ضمن؛ لأنه خالف».

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْاِحْتِكَارِ

(۱۲۶۷)عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِاللهِ بْنِ فَضْلَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم يَقُولُ: «لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ» فَقُلْتُ لِسَعِيدٍ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّكَ تَحْتَكِرُ، قَالَ وَمَعْمَرٌ قَدْ كَانَ يَحْتَكِرُ.(۱)

حضرت معمر بن عبداللہ بن فضلہؓ روایت فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ احتکار نہیں کرتا مگر گناہ گار۔

مطلب یہ ہے کہ احتکار کرنا گناہ ہے، "احتکار" کے معنی ہیں کہ کسی چیز کی ذخیرہ اندوزی اس نیت سے کرنا کہ میں اس وقت اس کو نکالوں گا جب بازار میں اس کی قلت بہت زیادہ ہوجائے گی، اور اس کی وجہ سے میں لوگوں سے زیادہ قیمت وصول کرسکوں گا، اس کو "احتکار" اور ذخیرہ اندوزی کہتے ہیں،(۲) یہ ذخیرہ اندوزی انسان کی ضرورت کی اشیاء میں بھی ہوتی ہے اور جانوروں کے کھانے کی اشیاء میں بھی ہوتی ہے،(۳) ایک حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ذخیرہ اندوزی کرنے والے پر لعنت بھی فرمائی ہے، چنانچہ فرمایا:

﴿الْمُحْتَكِرُ مَلْعُوْنٌ﴾(۴)

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم: ۱۶۰۵.

(۲) رد المحتار، كتاب الحظر والإباحة، فصل في البيع ۳۹۸/۳، ونصه: «(قوله وكره احتكار قوت البشر) الاحتكار لغة: احتباس الشيء انتظار الغلائه... وشرعا: اشتراء طعام ونحوه وحبسه إلى الغلاء أربعين يوما لقوله عليه الصلاة والسلام «من احتكر على المسلمين أربعين يوما ضربه الله بالجذام والإفلاس».

(۳) البناية، كتاب البيوع، الاحتكار في أقوات الآدميين والبهائم ۱۲ /۲۱۰، ونصه: «(قال: ويكره الاحتكار في أقوات الآدميين والبهائم إذا كان ذلك في بلد يضر الاحتكار بأهله)... وفي اصطلاح أهل الشرع: حبس أقوات الناس والبهائم عن البيع يتربص الغلاء شهرا فما زاد فيهما».

(۴) أخرجه الحاكم في المستدرك عن عمر رضي الله عنه، وأما حديث إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير، رقم: ۲۱۶۴.

کن اشیاء کا احتکار جائز نہیں؟

کھانے پینے کی اشیاء میں تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان میں "احتکار" جائز نہیں، لیکن ان کے علاوہ دوسری اشیاء میں "احتکار" جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ(۱) اور امام شافعی رحمہم اللہ(۲) کے نزدیک غذائی اجناس کے علاوہ دوسری اشیاء میں "احتکار" جائز ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک "احتکار" ہر ضرورت کی چیز میں ناجائز ہے، جو حضرات فقہاء "احتکار" کو غذائی اجناس کے ساتھ خاص کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ "احتکار" کا لفظ لغت میں غذائی اجناس کی ذخیرہ اندوزی ہی پر دلالت کرتا ہے،(۳) دوسری اشیاء کی ذخیرہ اندوزی پر "احتکار" کا لفظ دلالت نہیں کرتا، اس لیے صرف غذائی اجناس کے احتکار کی ممانعت ہوگی، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ غذائی اجناس میں احتکار کی ممانعت کی جو علت پائی جارہی ہے وہ یہ کہ لوگوں کو اس چیز کی ضرورت ہے، لیکن محتکر نے لوگوں سے اس کے منہ مانگے دام وصول کرنے کی خاطر اپنے گودام میں اس کا ذخیرہ کیا ہوا ہے، تو یہ علت جس طرح غذائی اجناس میں پائی جاتی ہے اسی طرح دوسری اشیاء میں بھی پائی جاتی ہے، اس لیے تمام ضرورت کی اشیاء میں احتکار ناجائز ہے۔(۴)

احتکار کی ممانعت کی علت "ضرر" ہے:

لیکن یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ "احتکار" کی ممانعت اسی وقت ہے جب اس کی ذخیرہ اندوزی کی وجہ

---

(۱) الموسوعة الفقهية الكويتية، مايجري فيه الاحتكار ۲/ ۹۲، ونصه: «هناك ثلاث اتجاهات: الأول ما ذهب إليه أبو حنيفة ومحمد والشافعية والحنابلة أن لا احتكار إلا في القوت خاصة».

(۲) المجموع شرح المهذب للنووي، باب النجش والبيع على بيع أخيه ۱۳/ ۴۷، ونصه: «قال ابن عبد البر وآخرون: ...وحملا الحديث على احتكار القوت عند الحاجة إليه، وكذلك حمله الشافعي وأبو حنيفة وآخرون».

(۳) المحكم والمحيط الأعظم لابن سيدة، المادة: الحاء والكاف والراء ۳/ ۳۸، ونصه: «الاحتكار: جمع الطعام ونحوه مما يؤكل واحتباسه انتظار وقت الغلاء به».

(۴) درر الحكام شرح غرر الأحكام لملا خسرو، كتاب الكراهية، احتكار قوت البشر ۱/ ۳۲۱ ونصه: «(قوله: وكره احتكار قوت البشر والبهائم)...وتقييده بقوت البشر والبهائم قول أبي حنيفة ومحمد وعليه الفتوى، وقال أبو يوسف كل ما أضر بالعامة حبسه فهو احتكار وإن كان ذهبا أو فضة أو ثوبا كذا في الكافي».

سے عوام کو ضرر پہنچے، عوام کو اس چیز کی ضرورت ہو، اور یہ شخص اس کو فروخت کرنے کے لیے نہ نکالے، لیکن اگر اس شخص کی ذخیرہ اندوزی سے عوام کو ضرر نہیں پہنچ رہا ہے، بلکہ بازار میں اس چیز کی فراوانی ہے تو اس صورت میں ذخیرہ اندوزی کرنے کی ممانعت نہیں اور اس پر کوئی گناہ نہیں، گناہ اس وقت ہے جب لوگ ضرورت مند ہوں اور یہ شخص گرانی پیدا کرنے کے لیے ذخیرہ اندوزی کر رہا ہو۔ (۱)

انسان کی "ملکیت" پر شرعی حدود و قیود:

یہ حدیث اس اصول کی طرف واضح دلالت کرتی ہے جو اصول میں نے آپ کو "کتاب البیوع" کے شروع میں بتایا تھا، وہ یہ کہ ویسے تو اللہ تعالیٰ نے مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کا پورا اختیار دیا ہے کہ وہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے، وہ بالکل آزاد ہے، لیکن شریعت نے "مالک" کو کچھ قیود اور شرائط کا پابند کیا ہے، وہ یہ کہ اپنی ملکیت میں ایسا تصرف کرنا کہ اس کی وجہ سے دوسرے لوگوں کو بالخصوص معاشرے کے عوام کو ضرر اور نقصان پہنچے، ایسے تصرف کو شریعت نے ممنوع قرار دے دیا، جس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں ملکیت بے لگام اور بے حدود و قیود نہیں، بلکہ حدود و قیود کی پابند ہے، اور اسلام اور سرمایہ دارانہ نظام میں یہی فرق ہے، سرمایہ دارانہ نظام میں ملکیت کسی حد اور قید کی پابند نہیں، لیکن اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اصل میں مال اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے، اس نے وہ مال تمہیں دے کر تمہیں مالک بنا دیا، لیکن یہ ملکیت کا حق اللہ تعالیٰ کے احکام کے تابع ہے، اور اس کا پابند ہے، اس لیے احتکار سے شریعت نے منع کیا ہے۔

فَقُلْتُ لِسَعِيْد: يَا أَبَا مُحَمَّد، إِنَّكَ تَحْتَكِرُ

محمد بن ابراہیم جو اس حدیث کے راوی ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ جب حضرت سعید بن مسیّب سے میں نے یہ حدیث سنی تو میں نے ان سے کہا کہ اے ابو محمد! آپ تو "احتکار" کرتے ہیں؟ تو جواب میں حضرت سعید بن مسیّب نے فرمایا کہ میرے استاذ حضرت معمر بن عبد اللہؓ بھی "احتکار" کیا کرتے تھے، مطلب ان کا یہ تھا کہ ہم لوگ ایسی اشیاء کا ایسے اوقات میں "احتکار" کرتے ہیں جس کی وجہ سے عوام کو ضرر نہ پہنچے، چنانچہ حضرت سعید

---

(۱) البحر الرائق، احتكار قوت الآدميين والبهائم في بلد ۸/۲۲۹ ونصه: «يكره الاحتكار في بلد يضر بأهلها لقوله صلى الله عليه وسلم: الجالب مرزوق والمحتكر ملعون...هذا إذا كانت البلدة صغيرة يضر ذلك بأهلها، أما إذا كانت كبيرة فلا يكره».

بن مسیّبؒ سے مروی ہے کہ وہ زیتون اور درخت سے گرنے والے پتے جو چوپائے کی غذا کے طور پر استعمال کیے جاتے ہیں، ان کا "احتکار" کیا کرتے تھے۔[1]

(۱)المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب البيوع، باب تحريم الاحتكار في الأقوات تحت الرقم: ۱۶۰۵، ونصه: «قال بن عبد البر وآخرون إنما كانا يحتكران الزيت وحملا الحديث على احتكار القوت عند الحاجة إليه والغلاء».

باب ما جاء في بيع المُحَفَّلات

(۱۲٦۸) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «لَا تَسْتَقْبِلُوا السُّوقَ، وَلَا تُحَفِّلُوا، وَلَا يُنَفِّقْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ» (۱)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: "تلقي الجلب" مت کرو، (اس کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے،) اور تحفیل مت کرو، (تحفیل کے وہی معنی ہیں جو تصریہ کے ہیں یعنی بکری یا اونٹنی کا دودھ نہ نکالنا تاکہ اس کے تھن بھرے ہوئے لگیں اگرچہ لغۃً دونوں لفظ مترادف ہیں لیکن استعمال میں بکریوں کے لیے تصریہ استعمال ہوتا ہے اور اونٹنیوں کے لیے تحفیل، (۲)) اور تم میں سے کوئی شخص دوسرے کے لیے سامان کو رواج نہ دے، (دوسرے کا سامان بیچنے کے لیے جھوٹ موٹ زیادہ قیمت نہ لگائے، مثلاً: ایک شخص دکان پر آیا اور ایک چیز کی خریداری کے لیے بھاؤ تاؤ کرنے لگا، اتنے میں تیسرا شخص درمیان میں آکر اسی چیز کو زیادہ قیمت پر خریدنے کی پیش کش کردے تاکہ خریدار کو دھوکہ دے دے، حالانکہ اس تیسرے شخص کو خریدنا مقصود نہیں ہے، اس کو "نجش" کہا جاتا ہے، حدیث کے آخری جملے میں اسی کی ممانعت فرمائی ہے۔ (۳))

---

(۱) أخرجه الطبراني في الكبير، عكرمة عن ابن عباس، رقم: ۱۱۷۷۴، والبيهقي في الكبرى، كتاب البيوع، باب النهي عن التصرية، رقم: ۱۰۷۱۰.

(۲) لسان العرب، حرف اللام، فصل: الحاء المهملة ۱۱/۱۵۷، ونصه: «المحفلة الناقة أو البقرة أو الشاة لا يحلبها صاحبها أياما حتى يجتمع لبنها في ضرعها، فإذا احتلبها المشتري وجدها غزيرة فزاد في ثمنها، فإذا حلبها بعد ذلك وجدها ناقصة اللبن عما حلبه أيام تحفيلها... والمحفلة والمصراة واحدة، وسميت محفلة لأن اللبن حفل في ضرعها أي جمع. والتحفيل مثل التصرية: وهو أن لا تحلب الشاة أياما ليجتمع اللبن في ضرعها للبيع، والشاة محفلة ومصراة».

(۳) الهداية، كتاب البيوع، فصل فيما يكره ۳/۵۳، ونصه: «النجش وهو أن يزيد في الثمن ولا يريد الشراء ليرغب غيره».

باب ما جاء في اليمين الفاجرة يقتطع بها مال المسلم

(۱۲۶۹) عَنْ عَبْدِ الله بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عليه وسلم. «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ وَهُوَ فِيهَا فَاجِرٌ لِيَقْتَطِعَ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَقِيَ الله وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ».(۱)

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جو شخص کوئی قسم کھائے اور وہ قسم کھانے میں جھوٹا ہوتا کہ اس قسم کے ذریعہ کسی مسلمان کا مال لے اڑے تو وہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملاقات کرے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر غضبناک ہوں گے۔

حضرت اشعث اس وقت مجلس میں موجود تھے، انہوں نے یہ حدیث سن کر فرمایا کہ: یہ حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے بارے میں بیان فرمائی تھی، اس طرح کہ میرے اور ایک یہودی کے درمیان ایک زمین کا جھگڑا تھا، اس نے وہ زمین دینے سے انکار کر دیا تو میں نے اس یہودی کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت پیش کیا تو آپ نے مجھ سے فرمایا کہ: کیا تمہارے پاس گواہ ہیں؟ میں نے کہا نہیں، آپ نے اس یہودی سے فرمایا کہ: تم قسم کھالو، میں نے عرض کیا کہ حضور یہ تو یہودی ہے، یہ جھوٹی قسم کھا کر میرا مال لے اڑے گا، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ الله وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً إلخ﴾(۲)

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب القضاء، باب الخصومة في البئر والقضاء فيها، رقم: ۲۳۵۶، وأخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين، رقم: ۱۳۸.

(۲) آل عمران - ۳/۷۷.

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا اخْتَلَفَ الْبَيِّعَانِ

(۱۲۷۰)عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم: «إِذَا اخْتَلَفَ البَيِّعَانِ فَالقَوْلُ قَوْلُ البَائِعِ وَالمُبْتَاعُ بِالخِيَارِ».(۱)

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جب بیع کے بعد متبایعین کے درمیان کوئی اختلاف پیدا ہو جائے، مثلاً: مبیع یا ثمن کی مقدار پر اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں بائع کا قول معتبر ہوگا۔

قول معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری کے پاس مبیع کی مقدار کے سلسلے میں بینہ ہے تو وہ بینہ پیش کرے اور اپنے دعوے کو ثابت کرے، اور اگر بینہ نہیں ہے تو پھر بائع کو قسم دی جائے گی، وہ جتنی مقدار پر قسم کھالے گا اتنی پر بیع منعقد ہو جائے گی، البتہ اس صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا، چاہے تو اس مقدار پر بیع کو باقی رکھے یا بیع کو فسخ کر دے۔

بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف کی بہت صورتیں ہوتی ہیں، بعض صورتوں میں بائع کا قول معتبر ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں مشتری کا قول معتبر ہوتا ہے، اور بعض صورتوں میں دونوں سے قسم لے کر بیع کو فسخ کر دیا جاتا ہے، اس حدیث میں صرف ایک صورت کا بیان ہے، تفصیل نہیں ہے۔(۲)

---

(۱)أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب إذا اختلف البيعان والمبيع قائم،رقم: ۳۵۱۱، وأخرجه أحمد في مسنده، مسند عبدالله بن مسعود رضي الله عنه،رقم: ۴۴۴۵.

(۲)مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب من ابتاع نخلا إلخ، تحت الرقم: ۲۸۸۰، ونصه: «إذا اختلف البيعان أي: البائع والمشتري في قدر الثمن... فالقول قول البائع أي: مع يمينه والمبتاع أي: المشتري بالخيار أي: إن شاء رضي بما حلف عليه البائع، وإن شاء حلف هو أيضا بأنه ما اشتراه بكذا بل بكذا...ثم إذا تحالفا فإن رضي أحدهما بقول الآخر فذلك، وإلا فسخ القاضي العقد باقيا كان المبيع أو لا، وعند أبي حنيفة ومالك لا يتحالفان عند هلاك المبيع بل القول حينئذ قول المشتري مع يمينه»، وكذا في الدر المختار، باب التحالف ۵/۵۶۰.

باب ما جاء في بيع فضل الماء

(۱۲۷۱) عَنْ إِيَاسِ بْنِ عَبْدٍ المُزَنِيِّ قَالَ: «نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى الله عليه وسلم عَنْ بَيْعِ المَاءِ».(۱)

حضرت ایاس بن عبدالمزنیؓ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی کی بیع سے منع فرمایا۔

کون سے پانی کو فروخت کرنا جائز نہیں؟

پانی کی بیع مختلف طریقوں سے ہوسکتی ہے اور ہر ایک کا حکم الگ ہے، جو پانی دریاؤں اور سمندروں اور نہروں میں ہوتا ہے وہ مباح عام ہے، ہر شخص کو اس سے استفادہ کرنے کا حق حاصل ہے،(۲) لہٰذا اس کی بیع بھی جائز نہیں،(۳) حدیث باب کا ایک محمل تو یہی پانی ہے، دوسرے اس بات پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص مذکورہ بالا مباح پانی کو بھر کر اپنے پاس رکھ لے، اور اس پانی کا اپنے برتن میں یا اپنے حوض اور ٹینکی میں احراز کرلے تو وہ شخص پانی کا مالک بن جاتا ہے، اب اس صورت میں اس پانی کو فروخت کرنا جائز ہے، اور حدیثِ باب میں پانی بیچنے کی جو ممانعت ہے وہ اس قسم کے پانی پر لاگو نہیں ہوتی۔(۴)

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في بيع فضل الماء، رقم: ۳۴۷۸، وأخرجه النسائي، كتاب البيوع، باب بيع الماء، رقم: ۴۶۶۰.

(۲) رد المحتار، كتاب إحياء الموات، فصل الشرب ۶/ ۴۳۸، ونصه: «اعلم أن المياه أربعة أنواع: الأول ماء البحار ولكل أحد فيها حق الشفة وسقي الأراضي فلا يمنع من الانتفاع على أيّ وجه شاء».

(۳) فتح القدير، كتاب البيوع ۶/ ۲۶۵، ونصه: «بيع الماء في الحياض والآبار لا يجوز إلا إذا جعله في وعاء».

(۴) رد المحتار، كتاب إحياء الموات، فصل الشرب ۶/ ۴۴۰، ونصه: «فمن سبق إلى شيء من ذلك في وعاء أو غيره وأحرزه فهو أحق به وهو ملك له دون من سواه يجوز له تمليكه بجميع وجوه التمليك».

ذاتی کنویں کے پانی کی بیع میں فقہاء کا اختلاف:

تیسری صورت یہ ہے کہ کسی شخص کا اپنا ذاتی کنواں ہے، اس ذاتی اور مملوک کنویں کے پانی کو فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے، قولِ فیصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پینے کے لیے پانی مانگ رہا ہے یا جانوروں کو پلانے کے لیے، اور وقتی ضرورت پوری کرنا چاہتا ہے تو ایسے شخص کے ہاتھ پانی فروخت کرنا جائز نہیں بلکہ اس کو مفت دے دینا چاہیے، لیکن اگر کوئی شخص اپنے پاس جمع کرنے کے لیے اور اپنے پاس ذخیرہ کرنے کے لیے پانی مانگ رہا ہے، یا اپنے کھیتوں کو سیراب کرنے کے لیے پانی مانگ رہا ہے تو اس صورت میں اس کو مفت دینا ضروری نہیں،(۱) البتہ کھیتوں کی سیرابی کے لیے جو پانی لیا جاتا ہے فقہائے کرام نے اس کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ اس کی بیع درست نہیں، لیکن اس کی بیع درست نہ ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ پانی کی بیع ناجائز ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ کھیتوں کے سیراب کرنے کے لیے جو پانی دیا جائے گا اس کی مقدار کا تعیّن کرنا مشکل ہے جس کی وجہ سے مبیع مجہول ہوگی، لہٰذا اس جہالت کی وجہ سے اس کی بیع سے منع کیا گیا، لیکن اگر کوئی طریقہ ایسا نکل آئے جس کی وجہ سے پانی کی مقدار متعیّن ہو سکے تو اس صورت میں اس پانی کی بیع جائز ہوگی۔(۲)

حنفیہ کا اصل مسلک تو "بیع الماء" کے ناجائز ہونے کا ہے، لیکن بعض متاخرین حنفیہ نے اس کی اجازت دی ہے، اس لیے جہاں ضرورت نہ ہو وہاں پانی خریدنے سے احتیاط کرنی چاہیے، لیکن جہاں پانی حاصل کرنے کا بیع کے علاوہ کوئی اور طریقہ نہ ہو اور ضرورتِ شدیدہ ہو تو اس صورت میں متاخرین حنفیہ کے قول پر فتویٰ دیا جا سکتا ہے۔(۳)

---

(۱) البحر الرائق، كتاب إحياء الموات، مسائل الشرب ۸/ ۲۴۲، ونصه: «وفي الأنهار المملوكة والآبار والحياض لكل شربه وسقي دوآبه لا أرضه وإن خيف تخريب النهر لكثرة البقور يمنع وإنما كان له حق الشرب وسقي الدواب لما روينا... بخلاف سقي الأراضي حيث يمنع وإن لم يكن به ضرر لأن في إباحة ذلك إبطال حق صاحب الأنهار».

(۲) تبيين الحقائق، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد ۴/ ۵۲، ونصه: «ولا يجوز بيع المسيل وهبته ... وأما رقبة المسيل فمجهول؛ لأن مقدار ما يشغله الماء من الأرض مختلف يختلف بقلة الماء وكثرته حتى لو بين حدوده جاز».

(۳) ملاحظہ: مذکورہ عبارت میں یہ بات "کہ حنفیہ کا اصل مسلک بیع الماء کے عدمِ جواز کا ہے اور متاخرین نے اس کی اجازت دی ہے" ہمیں کہیں نہ مل سکی۔

خودرو گھاس سے روکنے کے لیے حیلہ کرنا:

(۱۲۷۲)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا يُمْنَعُ فَضْلُ المَاءِ لِيُمْنَعَ بِهِ الكَلَأُ.(۱)

حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: لوگوں کو بچے ہوئے پانی سے منع نہ کیا جائے، گھاس سے منع کرنے کی خاطر۔

مطلب یہ ہے کہ خودرو گھاس تو مباحِ عام ہوتی ہے، چاہے وہ گھاس کسی شخص کی ذاتی زمین میں پیدا ہو جائے، وہ گھاس مباحِ عام ہے، زمین کے مالک کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ لوگوں کو اس گھاس کے کاٹنے سے روک دے اور منع کر دے، اب اگر کوئی شخص اس گھاس پر اپنے مویشی چراتا ہے تو اس کے لیے مویشی چرانا بھی جائز ہے، لیکن مالک زمین گھاس سے منع کرنے کے لیے یہ حیلہ کرتا ہے کہ مویشی کے مالک سے کہتا ہے کہ ٹھیک ہے، مویشی چرانے کی تو اجازت ہے، لیکن بعد میں تمہارے جانوروں کو پانی پینے کی اجازت نہیں دیں گے، ظاہر ہے کہ جب پانی پینے کی اجازت نہیں ملے گی تو لوگ اپنے مویشی بھی وہاں پر چرانے کے لیے نہیں لائیں گے، اس طرح یہ گھاس سے منع کرنے کا ایک حیلہ ہو جائے گا، اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حیلے سے منع فرمایا کہ: یہ حیلہ کرنا بھی درست نہیں، اس لیے کہ جب خودرو گھاس مباحِ عام ہے تو پھر پانی پلانے کی اجازت بھی دے دینی چاہیے۔

---

(۱)أخرجه البخاري، كتاب المساقاة، باب من قال أن صاحب الماء أحق بالماء إلخ، رقم: ۲۳۵۳، وأخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع فضل الماء الذي يكون إلخ، رقم: ۱۵۶۶.

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَّةِ عَسْبِ الْفَحْلِ

(۱۲۷۳) عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: «نَهٰى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ عَسْبِ الفَحْلِ».(۱)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عسب الفحل سے منع فرمایا ہے۔

"عَسْب الفَحْلِ" کا مطلب یہ ہے کہ نر مادہ کے ساتھ جفتی کرے، مثلاً: گائے کا مالک یہ چاہتا ہے کہ میری گائے حاملہ ہوجائے، اور اس کے پاس کوئی بیل موجود نہیں ہے تو وہ بیل کے مالک سے کہتا ہے کہ تم اپنا بیل بھیج دو تاکہ وہ بیل گائے کے ساتھ جفتی کرے، اور اس کے نتیجے میں وہ حاملہ ہوجائے، اس پر بیل کا مالک کرایہ وصول کرتا ہے، یہ کرایہ وصول کرنا بیل کے مالک کے لیے جائز نہیں، اس کو "عَسْبِ الفَحْلِ" کہتے ہیں،(۲) حدیثِ باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا۔

بیل کے مالک کا اعزاز واکرام جائز ہے:

(۱۲۷٤) عَنْ أنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أنَّ رَجُلًا مِنْ كِلَابٍ سَأَلَ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم عَنْ عَسْبِ الفَحْلِ؟ «فَنَهَاهُ»، فَقَالَ: يَارَسُولَ اللهِ، إِنَّا نُطْرِقُ الفَحْلَ فَنُكْرَمُ، «فَرَخَّصَ لَهُ فِي الكَرَامَةِ».(۳)

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الإجارة، باب عسب الفحل، رقم: ۲۲۸۴، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في عسب الفحل، رقم: ۳۴۲۹.

(۲) تهذيب اللغة لمحمد بن أحمد الهروي، باب العين والسين مع الباء ۲/ ٦٨، ونصه: «العسب: الكراء الذي يؤخذ في ضراب الفحل».

(۳) أخرجه البخاري، كتاب الإجارة، باب عسب الفحل، رقم: ۲۲۸۴، وأخرجه النسائي، كتاب البيوع، بيع ضراب الفحل، رقم: ۴٦٧٢.

حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ قبیلۂ کلاب کے ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے نر کو کرایہ پر دینے کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے اس سے منع فرمادیا، ان صحابی نے کہا کہ یارسول اللہ، جب ہم اپنے نر کو کسی مادہ کے مالک کے پاس لے جاتے ہیں تو ہمارا کچھ اکرام کیا جاتا ہے، یعنی کچھ ضیافت کردی جاتی ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اکرام کی اجازت دے دی۔

مطلب یہ ہے کہ پہلے سے کوئی کرایہ طے نہیں ہوا تھا، لیکن جب نر کا مالک اپنا نر لے کر آیا تو مادہ کے مالک نے اس کی کچھ خاطر تواضع کردی یا کوئی ہدیہ دے دیا، اور کوئی شرط وغیرہ طے نہیں ہوئی تھی تو اس کی آپ نے اجازت عطا فرمادی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي ثَمَنِ الْكَلْبِ

(۱۲۷۵)عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الأَنْصَارِيِّ قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم عَنْ ثَمَنِ الكَلْبِ، وَمَهْرِ البَغِيِّ، وَحُلْوَانِ الكَاهِنِ».(۱)

حضرت ابومسعود انصاریؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کی قیمت سے اور زانیہ کی اجرت سے اور کاہن کی مٹھائی سے منع فرمایا۔

"حُلْوَان" اصل میں اسی اجرت کو کہتے ہیں جو کسی کاہن کو دی جاتی تھی گویا کہ کاہن کی اجرت حرام ہے، زانیہ کی اجرت بھی حرام ہے، اور کتے کی اجرت بھی حرام ہے۔

کتے کی خرید وفروخت کا حکم:

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کتے کی بیع جائز نہیں، اور اگر کوئی شخص بیع کرے تو بائع کے لیے اس کی قیمت لینا حرام ہے،(۲) امام ابوحنیفہؒ(۳) اور امام مالکؒ کا قولِ مختار یہ ہے کہ جس کتے کو پالنا جائز نہیں، اس کی بیع بھی جائز نہیں، اور جس کتے کو پالنا جائز ہے، اس کی بیع بھی جائز ہے اور اس کی قیمت لینا بھی جائز ہے، امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق کھانے کے لیے بھی کتے کی بیع جائز ہے؛

---

(۱)أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب ثمن الكلب، رقم: ۲۲۳۷، وأخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم ثمن الكلب وحلوان الكاهن، رقم: ۱۵۶۷.

(۲)الحاوي الكبير للماوردي الشافعي، كتاب البيوع، باب بيع ما يجوز بيعه وما لا يجوز ۵/۳۷۵، ونصه: «بيع الكلب باطل وثمنه حرام».

(۳)النتف في الفتاوى لأبي الحسن السغدي، قبيل كتاب الصرف ۱/۴۹۱، ونصه: «وبيع الكلب حرام في قول الشافعي وفي قول أبي حنيفة وأصحابه وأبي عبد الله لا بأس بذلك إذا كان الكلب صيادا أو حارسا كثمن الهرة وهي من السباع بلا خلاف».

کیونکہ اس روایت میں ان کے نزدیک کتے کا کھانا حلال ہے۔(۱)

حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال:

حضرات حنفیہ اور مالکیہ حضرت جابرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو سنن نسائی میں آئی ہے، اس روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ:

﴿أن رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم نهٰى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ، وَالسَّنَّوْرِ إِلَّا كَلْبَ صَيْدٍ﴾(۲)

اس روایت میں "إلا كلب صيد" کا استثناء موجود ہے، لیکن ساتھ ہی امام نسائیؒ نے اس روایت پر کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ روایت منکر ہے،(۳) لیکن بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا مرفوع ہونا منکر ہے اور حقیقت یہ ہے کہ جس روایت میں یہ مرفوعاً مروی ہے اس کے تمام رجال ثقات ہیں، لہٰذا اس روایت کو رد کرنے کی کوئی معقول وجہ موجود نہیں ہے، اور اگر اس روایت کو مرفوع نہ مانا جائے یعنی "أن رسول الله نهى" کے الفاظ نہ بھی ہوں تب بھی دیگر کتبِ حدیث میں حضرت جابرؓ سے جن الفاظ سے ایک اور روایت منقول ہے، اس کے لحاظ سے یہ حدیث مرفوع ہی کے حکم میں ہے، وہ الفاظ یہ ہیں:

﴿نُهِي عَنْ ثَمَنِ السَّنَّوْرِ، وَالْكَلْبِ إِلَّا كَلْبَ صَيْدٍ﴾(۴)

اس میں لفظ "نُهي" آیا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ منع کیا گیا ہے، مطلب یہی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے، لہٰذا اگر "عن رسول الله" کا لفظ روایت میں صراحتاً موجود نہ ہو، تب بھی یہ حدیث حدیثِ

---

(۱) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد المالكي، كتاب البيوع، الباب الأول في الأعيان المحرمة البيع ۳/۱۴۶، ونصه: «وفرق أصحاب مالك بين كلب الماشية والزرع المأذون في اتخاذه وبين ما لا يجوز اتخاذه فاتفقوا على أن ما لا يجوز اتخاذه لا يجوز بيعه للانتفاع به وإمساكه فأما من أراده للأكل فاختلفوا فيه فمن أجاز أكله أجاز بيعه».

(۲) أخرجه النسائي، كتاب البيوع، باب الرخصة في ثمن كلب الصيد، عن جابر، رقم: ۴۲۹۵.

(۳) سنن النسائي، كتاب البيوع، باب ما استثنى، رقم: (۴۶۶۸) ونصه: قال أبو عبد الرحمن: «هذا منكر».

(۴) معرفة السنن والآثار للبيهقي، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الكلاب، رقم: ۱۱۵۵۰: ونصه: «وروي عن حماد بن سلمة، عن أبي الزبير، عن جابر قال: «نهي عن ثمن الكلب، والسنور، إلا كلب صيد».

مرفوع ہی کے حکم میں ہے، اور روایت قابلِ استدلال ہے، اس کے متعدد متابعات موجود ہیں۔

صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعینؒ کے فتاویٰ سے استدلال:

اس کے علاوہ متعدد صحابۂ کرام اور تابعین رضی اللہ عنہم سے ایسے متعدد فتاویٰ منقول ہیں جس میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کے کتے کو ہلاک کردے تو اس کا تاوان اس کے ذمے لازم آئے گا،(۱) اور تاوان اسی چیز کا لازم آسکتا ہے جس کی بیع ہوسکتی ہو، اور جو چیز بیع کا محل نہ ہو اس کا تاوان لازم نہیں آتا،(۲) حضرت عثمانؓ اور غالباً حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا فتویٰ ہے جس میں انہوں نے تاوان ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔

ان کے علاوہ بعض دوسرے تابعین کے بھی فتاویٰ ہیں، لہٰذا ان صحابہ اور تابعین کے فتاویٰ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے، کہ جس کتے کا پالنا جائز ہے اس کتے کو فروخت کرنا بھی جائز ہے۔(۳)

حدیثِ باب کا جواب

اور حدیثِ باب کی تین توجیہات ہوسکتی ہیں:

ایک توجیہ یہ ہے، کہ اس حدیث میں وہ کتا مراد ہو جس کا پالنا جائز نہ ہو۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی ناسخ وہ احادیث ہیں جن میں "إلا كلب صيد" کا استثناء موجود ہے، اور منسوخ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آپ نے متعدد احادیث میں پڑھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کتوں کے احکام تشدید سے تخفیف کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں چنانچہ ابتداء میں حکم یہ تھا کہ ان کو مار ہی ڈالو، پھر بعد میں صرف کالے کتے کو مارنے کا حکم آیا، پھر بعد میں کتے کو پالنے کی

---

(۱) المصنف لعبد الرزاق،، كتاب العقول، باب عقل الكلب، رقم:۱۸۴۱۳، ونصه: «في الكلب الصائد إذا قتل أربعون درهما»

(۲) بدائع الصنائع، كتاب الغصب، فصل في بيان شروط وجوب ضمان الإتلاف ۷/۱۶۷، ونصه: «أما شرائط وجوب هذا الضمان فمنها أن يكون المتلف مالا... ومنها أن يكون متقوما».

(۳) التمهيد لما في المؤطا من المعاني والأسانيد لابن عبد البر، الحديث السابع والثلاثون ۸/۴۰۳، ونصه: «قال الحسن بن حي من قتل كلبا أو بازيا فعليه القيمة (روي عن جابر بن عبد الله أنه جعل في كلب الصيد القيمة) وعن عطاء مثله وعن ابن عمر أنه أوجب فيه أربعين درهما وأوجب في كلب ماشية فرقا من طعام وعن عثمان أنه أجاز الكلب الضاري في المهر وجعل على قاتله عشرا من الإبل».

مطلق ممانعت آئی، پھر اس کے بعد صرف کلبِ صید اور کلبِ زرع کا استثناء آیا، اس طرح اس کے بارے میں احکام تخفیف کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں، اسی طرح یہاں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابتداء میں ہر کتے کی بیع ناجائز تھی اور بعد میں اس کی اجازت ہوگئی،(۱) جس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام نے اس کا تاوان مقرر فرمایا۔

تیسری توجیہ یہ ہے کہ اس حدیث میں "نهی" تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے،(۲) جس کی دلیل یہ ہے کہ آگے ایک باب میں حضرت جابرؓ کی ایک روایت آرہی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿نَهٰى رسول الله صلى الله عليه وسلم عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ، وَالسِّنَّوْرِ﴾

اس حدیث میں کتے کے ساتھ بلی کو بھی شامل کرلیا گیا ہے، حالانکہ بلی کی بیع کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں، لہٰذا اس حدیث میں "نهي" کو کراہتِ تنزیہی پر ہی محمول کرنا پڑے گا،(۳) اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بعض روایات میں "ثمنِ كلب" کو "أجرة الحجام" کے ساتھ ملا کر ذکر کیا گیا ہے،(۴) حالانکہ حجام کی اجرت باجماع جائز ہے،(۵) اور خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے حجام کو اجرت عطا

---

(۱) عمدة القاري، كتاب البيوع، باب موكل الربا ۱۱/ ۳۰۲، ونصه: «وأجاب الطحاوي عن النهي الذي في هذا الحديث وغيره أنه كان حين كان حكم الكلاب أن تقتل، وكان لا يحل إمساكها، وقد وردت فيه أحاديث كثيرة، فما كان على هذا الحكم فثمنه حرام، ثم لما أبيح الانتفاع بالكلاب للاصطياد ونحوه، ونهى عن قتلها، نسخ ما كان من النهي عن بيعها وتناول ثمنها».

(۲) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب الكسب وطلب الحلال، تحت الرقم: ۲۷۶۸، ونصه: «هذا محمول على ما لا ينفع، أو على أنه نهي تنزيه لكي لا يعتاد الناس هبته وإعارته والسماحة به، كما هو الغالب».

(۳) المصدر السابق، ونصه: «والحديث يؤيد مذهب أبي حنيفة وأصحابه في تجويزهم بيع الكلب؛ لأن المناسبة بين المتعاطفين في النهي توجب ذلك».

(۴) سنن أبي داود، أول كتاب البيوع، باب في كسب الحجام، رقم: ۳۴۲۱، عن رافع بن خديج، أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: كسب الحجام خبيث، وثمن الكلب خبيث، ومهر البغي خبيث.

(۵) الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود الموصلي، كتاب الإجارة، فصل بيان ما يجب اذا فسدت الإجارة ۲/ ۶۰، ونصه: «وتجوز أجرة الحجام والحمام»، وفي نهاية المطلب في دراية المذهب لعبد الملك الجويني، كتاب الأطعمة، باب كسب الحجام ۱۸/ ۲۱۶، ونصه: «كسب الحجام حلال، ولو امتنع الاكتساب به مع مسيس الحاجة إليه، لجر ذلك ضرارا أعظيما»، وفي البيان والتحصيل لابن رشد القرطبي، كتاب الجعل والإجارة ۸/ ۴۵۵ ونصه: «وسئل مالك عن أكل خراج الحجام، فقال: لا بأس به»، وفي المغني لابن قدامة، كتاب الإجارات، فصل استأجر حجاما ليحجمه ۵/ ۳۹۸، ونصه: «ويجوز أن يستأجر حجاما ليحجمه، وأجره مباح».

فرمائی،[۱] اس روایت میں بھی ممانعت کو کراہتِ تنزیہی پر محمول کیا جائے گا۔[۲]

بہرحال یہ تینوں توجیہات اس حدیثِ باب میں ہوسکتی ہیں۔

---

(۱)صحيح البخاري، كتاب الإجارة، باب خراج الحجام، رقم: ۲۲۷۹،ونصه: « عن ابن عباس، قال: «احتجم النبي صلى الله عليه وسلم، وأعطى الحجام أجره».

(۲)مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب الكسب وطلب الحلال، تحت الرقم: ۲۷۶۳، ونصه: «وجوزه أبو حنيفة وأجاب عن الحديث بأن لفظ الخبث لا يدل على الحرمة لما في الخبر: وكسب الحجام خبيث مع أنه ليس بحرام اتفاقا أي: ليس بطيب فهو مكروه لا حرام».

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَسْبِ الْحَجَّامِ

(۱۲۷۷)عَنْ ابْنِ مُحَيِّصَةَ، أَخِي بَنِي حَارِثَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ اسْتَأْذَنَ النَّبِيَّ صَلَّى الله عليه وسلم فِي إِجَارَةِ الحَجَّامِ، «فَنَهَاهُ عَنْهَا»، فَلَمْ يَزَلْ يَسْأَلُهُ وَيَسْتَأْذِنُهُ، حَتَّى قَالَ: «أَعْلِفْهُ نَاضِحَكَ، وَأَطْعِمْهُ رَقِيقَكَ».(۱)

ابن محیصہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے حجام کے اجارہ کی اجازت طلب کی تو آپ نے اس سے منع فرمادیا، لیکن وہ مسلسل آپ سے اس کے بارے میں پوچھتے رہے اور اجازت طلب کرتے رہے یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: وہ اجرت اپنے اونٹ کو کھلا دو اور اپنے غلام کو کھلا دو۔

اجرت الحجام جائز ہے:

اس حدیث میں "حجام کی اجرت" سے منع فرمایا، یہ ممانعت باجماعِ امت تحریم پر محمول نہیں ہے، اور خود حدیثِ باب بھی حرمت پر دلالت نہیں کر رہی ہے، اس لیے کہ اگر حرام ہوتی تو اپنے غلام کو کھلانا بھی حرام ہوتا،(۲) لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرف اشارہ فرمادیا کہ یہ کوئی اچھا پیشہ نہیں ہے؛ کیونکہ اس پیشے میں

---

(۱)أخرجه أبو داود، أبواب الإجارة، باب: في كسب الحجام، رقم: ۳۴۲۲، وأخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب كسب الحجام، رقم:۲۱۶۶.

(۲) عمدة القاري، كتاب البيوع، باب ذكر الحجام، تحت الرقم: ۲۰۱۲، ونصه: «قلت: في إباحته ﷺ، أن يطعمه الرقيق والناضح دليل على أنه ليس بحرام، ألا ترى أن المال الحرام الذي لا يحل للرجل لا يحل له أيضا أن يطعمه رقيقه ولا ناضحه؛ لأن رسول الله ﷺ، قد قال في الرقيق: (أطعموهم مما تأكلون)، فلما ثبت إباحة النبي ﷺ، لمحيصة أن يعلف ذلك ناضحه ويطعم رقيقه من كسب حجامه، دل ذلك على نسخ ما تقدم من نهيه عن ذلك، وثبت حل ذلك له ولغيره»، وكذا في الشافي في شرح مسند الشافعي لابن الأثير الجزري، كتاب الأطعمة والمكاسب ۴۴۳/۵.

انسان کو مسلسل نجاست میں ملوث رہنا پڑتا ہے، اس لیے کہ حجام اپنے منہ سے انسان کے جسم کا گندہ اور ناپاک خون چوس کر کھینچتا ہے جس کی وجہ سے اس کے منہ میں بھی خون آجاتا ہے،

اس وجہ سے اس پیشے میں ایک طرح کی خباثت ہے، اس لیے بطور پیشے کے اس کو پسند نہیں فرمایا، جہاں تک اس کے جواز کا تعلق ہے وہ اگلی حدیث سے ثابت ہورہا ہے۔

باب ما جاء من الرخصة في كسبِ الحجام

(۱۲۷۸) عَنْ حُمَيْدٍ، قَالَ: سُئِلَ أَنَسٌ عَنْ كَسْبِ الحَجَّامِ، فَقَالَ أَنَسٌ: احْتَجَمَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم، وَحَجَمَهُ أَبُو طَيْبَةَ فَأَمَرَ لَهُ بِصَاعَيْنِ مِنْ طَعَامٍ، وَكَلَّمَ أَهْلَهُ فَوَضَعُوا عَنْهُ مِنْ خَرَاجِهِ، وَقَالَ: «إِنَّ أَفْضَلَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الحِجَامَةَ»، أَوْ «إِنَّ مِنْ أَمْثَلِ دَوَائِكُمُ الحِجَامَةَ».(۱)

حضرت حمیدؒ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت انسؓ سے حجامت کی کمائی کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حجامت کروائی اور ابوطیبہ نے حجامت کی، تو آپ نے ان کو بطور اجرت دو صاع طعام دینے کا حکم فرمایا، (چونکہ وہ غلام تھے) اس لیے آپ نے ان کے آقا سے بات کی، اس بات چیت کے نتیجے میں ان کے آقاؤں نے اس کا خراج کم کر دیا، ("خراج" کا مطلب یہ ہے کہ پہلے زمانے میں بعض اوقات آقا اپنے غلام پر ایک مقدار مقرر کر دیتا تھا کہ تم روزانہ اتنی رقم کما کر لاؤ اور مجھے دو، جس دن غلام مقررہ مقدار کی رقم نہ لاتا تو اس کی پٹائی ہوتی تھی یا کوئی اور تنگی اس پر آقا کر دیتا تھا، اس مقررہ مقدار کو "خراج" کہا جاتا تھا،(۲)) اور آپ نے فرمایا کہ: سب سے افضل چیز یا سب سے افضل دوا جس کے ذریعہ تم علاج کرو وہ حجامت ہے۔

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب الحجامة من الداء، رقم: ۵۶۹۶، وأخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب حل أجرة الحجامة، رقم: ۱۵۷۷.

(۲) لسان العرب، فصل الخاء ۲/ ۲۵۲، ونصه: «ويقال: خارج فلان غلامه إذا اتفقا على ضريبة يردها العبد على سيده كل شهر ويكون مخلى بينه وبين عمله، فيقال: عبد مخارج، ويجمع الخراج».

باب ما جاء في كراهية ثمن الكلب والسِّنَّور

(۱۲۷۹)عَنْ جَابِرٍ قَالَ: «نَهٰى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم عَنْ ثَمَنِ الكَلْبِ وَالسِّنَّوْرِ».(۱)

اس کے بارے میں پیچھے تفصیل کے ساتھ عرض کردیا تھا کہ یہ کراہتِ تحریمی نہیں، بلکہ تنزیہی ہے۔

بلی کی بیع جائز ہے اور گوشت حرام ہے

(۱۲۸۰) عَنْ جَابِرٍ قَالَ: «نَهٰى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَكْلِ الهِرِّ وَثَمَنِهِ».(۲)

جیسا کہ پیچھے تفصیل سے عرض کردیا کہ بلی کی بیع بالاتفاق جائز ہے، اور جب بیع جائز ہے تو اس کا ثمن بھی جائز ہے، البتہ اس کا گوشت حرام ہے، اور جس چیز کا گوشت حرام ہو اس کی بیع کا حرام ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، مثلاً: گدھا یا گھوڑا وغیرہ یا دوسرے "غير ماكول اللحم" جانور ہیں جو سواری اور بار برداری کے کام آتے ہیں، ان کی بیع جائز ہے، اور اس پر تقریباً اجماع ہے کہ بلی کی بیع حرام نہیں، البتہ اس حدیث کی وجہ سے اتنا کہا جائے گا کہ اس کی بیع مکروہِ تنزیہی ہے۔(۳)

---

(۱)أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في ثمن السنور، رقم: ۳۴۷۹، وأخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب النهي عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن، رقم: ۲۱۶۱.

(۲)أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في ثمن السنور، رقم: ۳۴۸۰، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الصيد، باب الهرة، رقم: ۳۲۵۰.

(۳) الموسوعة الفقهية الكويتية، بيع الهرة ۴۲/ ۲۶۶، ونصه: «ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكيه والشافعية والحنابلة إلى أن بيع الهرة جائزة لأنها طاهرة ومنتفع بها ووجد فيها جميع شروط البيع فجاز بيعها كالحمار والبغل... وذهبت طائفة من العلماء منهم أبو هريرة ومجاهد وطاووس... إلى أن بيع الهرة مكروه».

باب (بلا ترجمة)

(۱۲۸۱)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «نَهٰى عَنْ ثَمَنِ الكَلْبِ، إِلَّا كَلْبَ الصَّيْدِ».(۱)

اس کے بارے میں بھی پیچھے تفصیل آچکی، لیکن اس حدیث کی سند پر امام ترمذیؒ نے کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ حدیث "أبو المهزِم"(۲) سے مروی ہے، اور "أبو المهزِم" ضعیف ہیں، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ "أبو المهزِم" واقعی ضعیف ہیں، لیکن متعدد حضرات نے ان کی متابعت کی ہے، مثلاً: ولید بن عبید اللہ(۳) اور مثنی بن الصباحؒ یہ اس کے دو متابع متعدد کتب حدیث میں موجود ہیں،(۴) لہٰذا متابعت اور تعددِ طرق کی وجہ سے یہ حدیث حَسَنٌ لِغَيْرِهٖ ہوگئی ہے۔

---

(۱)أخرجه النسائي، كتاب البيوع، باب بيع الكلب، رقم: ۴۶۶۸، وأخرجه الدار قطني، كتاب البيوع، رقم: ۳۰۶۷.

(۲) آپ کا پورا نام ابو المہزم یزید بن سفیان التمیمی المصری ہے، حضرت ابو ہریرہ سے روایات نقل کی ہیں، آپ کے شاگردوں میں حسین بن زکوان وغیرہ شامل ہیں، تاہم اکثر محدثین نے ان کو متروک قرار دیا ہے۔(المجروحین لابن حبان، باب الیاء ۳/ ۹۹)

(۳) آپ کا پورا نام ولید بن عبید اللہ بن ابی رباح ہے، انہوں نے اپنے چچا عطا بن ابی رباح سے روایات نقل کی ہیں، امام دارقطنی نے ان کو ضعیف کہا ہے۔(میزان الاعتدال للذهبي ۴/۳۴۱، رقم: ۹۳۸۳)

(۴) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب البيوع، باب النهي عن ثمن الكلب، رقم: ۱۱۰۱۱، ونصه: «ورواه الوليد بن عبيد الله بن أبي رباح والمثنى بن الصباح، عن عطاء، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ: "ثلاث كلهن سحت إلخ».

باب ما جاء في كراهية بيع المُغَنِّيات

(۱۲۸۲) عَنْ أَبِي أُمَامَةَ، عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم قَالَ: لَاتَبِيعُوا القَيْنَاتِ، وَلَا تَشْتَرُوهُنَّ، وَلَا تُعَلِّمُوهُنَّ، وَلَا خَيْرَ فِي تِجَارَةٍ فِيهِنَّ، وَثَمَنُهُنَّ حَرَامٌ، فِي مِثْلِ هٰذَا أُنْزِلَتْ هٰذِهِ الآيَةُ: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ} إِلَى آخِرِ الآيَةِ.(۱)

حضرت ابوامامہؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: گانے والی عورتوں کو نہ بیچو، (پہلے زمانے میں باندیاں ہوتی تھیں، ان میں سے بعض باندیاں گانا بجانا بھی جانتی تھیں، اور گانے کے شوقین لوگ ان کی زیادہ قیمت لگاتے تھے، "قینات" کے معنی ہیں گانے والی عورتیں) اس لیے آپ نے منع فرمایا کہ: نہ ان کو بیچو، نہ خریدو، نہ ان کو گانا بجانا سکھاؤ، اور ان کی تجارت میں بھی کوئی بھلائی نہیں، اور ان کا ثمن حرام ہے، اور انہی گانے بجانے والی باندیوں کے بارے میں قرآن کریم کی یہ آیت نازل ہوئی تھی جس میں ان کی بیع کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب مالا يحل بيعه، رقم: ۲۱۶۸.

باب ما جاء في كراهية أن يفرق بين الأخوين إلخ

(۱۲۸۳)عَنْ أَبِي أَيُّوبَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا فَرَّقَ اللهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَحِبَّتِهِ يَوْمَ القِيَامَةِ».(۱)

حضرت ابوایوبؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے سنا، آپ نے فرمایا کہ: جو شخص بچے اور اس کی ماں کے درمیان تفریق کرے گا تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کے اور اس کے احبہ کے درمیان تفریق کردیں گے۔

مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص ماں اور بیٹے کا مالک بن گیا، وہ دونوں غلام تھے، اب آقا نے ماں کو ایک کے ہاتھ فروخت کردیا اور بچے کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا، تو ایسا کرنا جائز نہیں۔(۲)

(۱۲۸۴)عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: وَهَبَ لِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم غُلَامَيْنِ أَخَوَيْنِ فَبِعْتُ أَحَدَهُمَا، فَقَالَ لِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم : «يَا عَلِيُّ مَا فَعَلَ غُلَامُكَ»، فَأَخْبَرْتُهُ، فَقَالَ: «رُدَّهُ رُدَّهُ».(۳)

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے دو غلام ہبہ فرمائے جو آپس میں بھائی تھے، میں نے ان میں سے ایک کو فروخت کردیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے پوچھا کہ اے علی! دوسرے غلام کا کیا ہوا؟ میں نے بتادیا کہ فروخت کردیا، آپ نے فرمایا کہ: اس کو لوٹاؤ (کیونکہ اس طرح بھائیوں کے

---

(۱)أخرجه أحمد في مسنده، رقم: ۲۳۴۹۹، وأخرجه الطبراني في الكبير، عبد الله بن يزيد أبو عبد الرحمن، رقم: ۴۰۸۰.

(۲)الهداية، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، فصل فيما يكره ۵۴/۳، ونصه: «ومن ملك مملوكين صغيرين أحدهما ذو رحم محرم من الآخر لم يفرق بينهما».

(۳)أخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب النهي عن التفريق بين السبي، رقم: ۲۲۴۹، وأخرجه أحمد في مسنده، مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه، رقم: ۸۰۰.

درمیان تفریق کرنا ٹھیک نہیں۔)

باب ما جاء في من يشتري العبد ويستَغِلّه ثم يجده به عيبا

(۱۲۸۵)عَنْ عَائِشَةَ، «أَنَّ رَسُولَ الله صَلَّى الله عليه وسلم قَضَى أَنَّ الخَرَاجَ بِالضَّمَانِ».(۱)

حضرت عائشہؓ روایت فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ: آمدنی ضمان کے مقابلے میں ہے۔

"خراج" کے معنی ہیں "آمدنی"، جس موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا تھا، اس کا واقعہ یہ تھا کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور پھر اس غلام کو نوکری پر لگا دیا جس کی وجہ سے آقا کو آمدنی ہوتی رہی، بعد میں اس غلام کے اندر عیب نکل آیا جس کی وجہ سے غلام کو بائع پر واپس کرنا پڑا، جب غلام واپس کیا تو اس وقت یہ سوال پیدا ہوا کہ جتنے روز یہ غلام مشتری کے پاس رہا اور اتنے روز مشتری کو اس غلام کے ذریعے جو آمدنی حاصل ہوئی اس کا کیا ہوگا؟ کیا آمدنی بھی واپس کرنی پڑے گی یا وہ آمدنی مشتری کی ملکیت سمجھی جائے گی؟ چنانچہ اس کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا تو آپ نے جواب میں یہ جملہ ارشاد فرمایا کہ: "الخراج بالضمان" یعنی آمدنی ضمان کے مقابلے میں ہے، یعنی جس وقت یہ غلام مشتری کے قبضے میں تھا اس وقت اس غلام کا ضمان مشتری پر تھا، لہٰذا اگر اس دوران وہ ہلاک ہوجاتا تو نقصان مشتری کا ہوتا، اور جب مشتری کے ضمان میں تھا تو اس دوران جو آمدنی ہوئی، وہ آمدنی بھی مشتری کی ہوگی اور مشتری اس کا مالک ہوگا، وہ اس کے

---

(۱)أخرجه أبو داود، أبواب الإجارة، باب في من اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا، رقم: ۳۵۰۹، وأخرجه النسائي، باب الخراج بالضمان، رقم: ۴۴۹۰.

لیے حلال طیب ہے۔ (۱)

جیسے کہ میں پہلے بھی عرض کر چکا ہوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد "الخراج بالضمان" شریعت کے بہت اہم اصول میں سے ہے، "یستغله" کے معنی ہیں کہ وہ اس سے آمدنی حاصل کرتا ہے، "استغلال" کے معنی ہیں آمدنی حاصل کرنا۔ (۲)

---

(۱) المستدرک للحاکم، رقم: ۲۱۷۷، عن عائشة أن رجلا اشترى غلاما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبه عيب لم يعلم به فاستغله، ثم علم العيب فرده فخاصمه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، إنه استغله منذ زمان، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الغلة بالضمان».

(۲) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير الجزري، باب الغين مع اللام ۳/ ۳۸۱، ونصه: «والغلة: الدخل الذي يحصل من الزرع والثمر، واللبن والإجارة والنتاج ونحو ذلک».

باب ما جاء من الرخصة في أكل الثمرة للمارّ بها

(۱۲۸۷) عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى الله عليه وسلم قَالَ: «مَنْ دَخَلَ حَائِطًا فَلْيَأْكُلْ، وَلَا يَتَّخِذْ خُبْنَةً».(۱)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جو شخص کسی باغ میں داخل ہو تو وہ اس باغ کا پھل کھالے، لیکن چھپا کر نہ لے جائے۔

"خُبْنَةً" کے معنی ہیں وہ چیز جس کو آدمی اپنے کپڑے میں چھپالے،(۲) البتہ یہ کھانے کی اجازت بھی عرف کے ساتھ مشروط ہے، بعض علاقوں میں یہ عرف ہے کہ اگر کوئی شخص باغ کے اندر آیا ہے تو اس باغ کا مالک اس کو پھل کھانے سے منع نہیں کرتا، ایسے علاقوں میں پھل کھانا جائز ہے، اور بعض علاقوں میں یہ عرف ہے کہ جو پھل زمین پر گر جاتا ہے، اس کے کھانے کی تو اجازت ہوتی ہے، لیکن درخت سے توڑنے کے اجازت نہیں ہوتی، چنانچہ ان علاقوں میں اسی کے مطابق حکم ہوگا، چنانچہ بعض احادیث میں بھی یہ صراحت آئی ہے کہ جو پھل نیچے گر گیا ہے اسے کھالو، مگر درخت سے توڑ کر مت کھاو،(۳) اور بعض علاقوں میں کسی بھی قسم کے پھل کھانے کی اجازت نہیں ہوتی، ایسی صورت میں کوئی بھی پھل کھانا جائز نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس کا مدار علاقے کے عرف پر ہے، اگر اجازت ہو تو کھالے ورنہ نہ کھائے۔(۴)

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب من مر على ماشية قوم أو حائط هل يصيب منه، رقم: ۲۳۰۱.

(۲) جمهرة اللغة لابن دريد الأزدي، المادة: ب، د، ر ۱/۲۹۴، ونصه: «الخبنة: الحجزة يتخذها الرجل في إزاره فيحمل فيها الشيء».

(۳) كما في الحديث الآتي، رقم: ۱۲۸۸.

(۴) العرف الشذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في الرخصة في أكل الثمرة للمار بها، تحت الرقم: ۱۲۸۷، ونصه: «قال العلماء: إن هذا الحديث وحديث حلب اللبن للمار بها دائر على عرف الناس فما كان وقيعا عزيزا عند المالك لا يجوز أكله بلا إجازة».

اس باب کی دوسری حدیث:

(۱۲۸۸) عَنْ رَافِعِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: كُنْتُ أَرْمِي نَخْلَ الأَنْصَارِ، فَأَخَذُونِي، فَذَهَبُوا بِي إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى الله عليه وسلم، فَقَالَ: «يَا رَافِعُ، لِمَ تَرْمِي نَخْلَهُمْ»، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، الجُوعُ، قَالَ: «لَا تَرْمِ، وَكُلْ مَا وَقَعَ، أَشْبَعَكَ الله وَأَرْوَاكَ».(۱)

حضرت رافع بن عمروؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں ایک انصاری کے کھجور کے درخت پر تیر مار رہا تھا تاکہ کھجوریں گریں تو ان کو کھاؤں، انہوں نے مجھے پکڑ لیا اور حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں لے گئے، آپ نے مجھ سے پوچھا: اے رافع! کیوں تیر مار رہے تھے؟ میں نے جواب دیا: یا رسول اللہ! بھوک سے مجبور ہوکر، آپ نے فرمایا: تیر مت مارو، البتہ جو کھجور خود سے گر جائے وہ کھالو، اللہ تعالیٰ تمہیں سیر کرے اور سیراب کرے، (چونکہ وہاں عرف یہی تھا اس لیے آپ نے توڑنے سے منع فرمادیا۔)

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب من قال أنه يأكل مما سقط، رقم: ۲۶۲۲، وأخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب من مر على ماشية قوم أو حائط إلخ، رقم: ۲۲۹۹.

باب ما جاء في النهي عن الثُّنْيَا

(۱۲۹۰)عَنْ جَابِرٍ،«أَنَّ رَسُولَ الله صَلَّى الله عليه وسلم نَهٰى عَنِ المُحَاقَلَةِ، وَالمُزَابَنَةِ، وَالمُخَابَرَةِ، وَالثُّنْيَا إِلَّا أَنْ تُعْلَمَ».(۱)

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محاقلہ اور مزابنہ اور مخابرہ اور ثنیا سے منع فرمایا۔

("محاقلة" اور "مزابنة" کے بارے میں تفصیل پیچھے گزر چکی ہے، "مخابرة" یہ مزارعت کی ایک خاص صورت ہے، جس کی تفصیل (ان شاء اللہ) مزارعت کے بیان میں آجائے گی، البتہ اتنی بات سمجھ لیں کہ "مخابرة" کی وہ صورت "منهي عنه" ہے جس میں زمین کا مالک زمین کے کسی خاص حصے کی پیداوار اپنے لیے مقرر کرلے کہ اس خاص حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی، باقی تمہاری ہوگی، یہ صورت ناجائز ہے اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ پیداوار اسی خاص حصے ہی میں ہو، دوسری جگہ پر نہ ہو، اس لیے اس سے منع فرمایا۔)

قوله: وَالثُّنْيَا، إِلَّا أَنْ تُعْلَمَ

"ثنیا" یہ ہے کہ مثلاً: کوئی شخص یہ کہے کہ میں اپنے باغ کا سارا پھل تمہیں فروخت کرتا ہوں، مگر دو درخت کا پھل فروخت نہیں کرتا اور وہ دو درخت متعین نہیں کئے، تو یہ "ثنیا" ہے، یعنی استثناء ہے جو کہ جائز نہیں، لیکن اگر وہ دو درخت متعین کرکے بتادے کہ فلاں دو درخت ہیں تو بیع جائز ہے۔(۲)

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في المخابرة، رقم: ۳۴۰۵، وأخرجه النسائي، كتاب المزارعة، رقم: ۳۸۸۰.

(۲) العرف الشذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في النهي عن الثنيا، تحت الرقم: ۱۲۹۰، ونصه: «وأما استثناء بعض الثمار... إن كانت مجهولة فالمبيع غير جائز».

باب ما جاء في كراهية بيع الطعام حتى يستوفيَه

(۱۲۹۱)عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عليه وسلم قَالَ: «مَنْ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِعْهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ»، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «وَأَحْسِبُ كُلَّ شَيْءٍ مِثْلَه».(۱)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جس شخص نے غلہ خریدا تو اس کے لیے آگے فروخت کرنا جائز نہیں جب تک وہ اس کو اپنے قبضے میں نہ لے لے۔

یہ مسئلہ پیچھے تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے، آگے حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ہر چیز میں یہی حکم ہے کہ جب تک اس پر قبضہ نہ ہوجائے اس وقت تک اس کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں، اس ممانعت کی علت پیچھے گزر چکی ہے، یعنی "ربح ما لم یضمن" یعنی جو چیز ابھی ضمان میں نہیں آئی اس پر نفع لینا بھی جائز نہیں۔

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في بيع الطعام قبل أن يستوفي، رقم: ۳۴۹۲، وأخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع الطعام قبل ما لم يقبض، رقم: ۲۲۲۶.

باب ما جاء في النهي عن البيع على بيع أخيه

(۱۲۹۲) عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى الله عليه وسلم قَالَ: «لَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَلَا يَخْطُبُ بَعْضُكُمْ عَلَى خِطْبَةِ بَعْضٍ».(۱)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: کوئی شخص تم میں سے دوسرے کی بیع پر بیع نہ کرے اور دوسرے کے "خِطبہ" پر "خِطبہ" نہ کرے۔

"بیع پر بیع" کا مطلب:

"بیع پر بیع" نہ کرنے کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ ایک بیع پہلے ہو چکی ہے، اور اب دوسرا شخص آ کر کہتا ہے کہ تم اس سے بیع فسخ کر دو اور مجھ سے بیع کر لو، یہ عمل ناجائز ہے، دوسرے معنی یہ ہیں کہ یہاں پر لفظ "بیع" "سوم" کے معنی میں ہو، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک شخص ابھی دوسرے سے بھاؤ تاؤ کر رہا ہے اور بائع اس کو بیچنے پر تقریباً آمادہ ہو گیا ہے، لیکن دوسرا شخص درمیان میں آ کر یہ کہے کہ میں اس سے زیادہ پیسے لگاتا ہوں، یہ چیز مجھے فروخت کر دو، تو یہ صورت جائز نہیں۔(۲)

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه إلخ، رقم: ۵۱۴۲، وأخرجه مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه، رقم: ۱۴۱۲.

(۲) الموسوعة الفقهية الكويتية، باب السوم والشراء على شراء أخيه ۹/ ۲۱۶، ونصه: «أما السوم على السوم فمن صوره: ما إذا تساوم رجلان فطلب البائع بسلعته ثمنا ورضي المشتري بذلك الثمن فجاء مشتر آخر، ودخل على سوم الأول، فاشتراه بزيادة أو بذلك الثمن نفسه لكنه رجل وجيه فباعه منه البائع لوجاهته، وأما الشراء على الشراء فمن صوره: أن يأمر شخص البائع بفسخ العقد ليشتريه هو بأكثر، أو يجيء شخص إلى البائع قبل لزوم العقد ليدفع في المبيع أكثر من الثمن الذي اشتري به ليفسخ البيع ويعقد معه إلخ».

دوسرے کے پیغام پر پیغام دینا:

"خِطْبَة عَلَى خِطْبَةِ أخيه" کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی نے نکاح کا پیغام دیا ہوا ہے، اور لڑکی والے اس پیغام پر راضی بھی ہونے لگے ہیں، اور مائل ہو گئے ہیں، اب دوسرے شخص کو اسی لڑکی کے نکاح کا پیغام دینا جائز نہیں، یہ ممانعت اسی صورت میں ہے جب میلان ہو چکا ہو، لیکن اگر میلان نہیں ہوا ہے تو دوسرے شخص کو پیغام دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۱)

---

(۱) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب النكاح، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه إلخ، تحت الرقم: ۱۴۱۲، ونصه: «اتفقوا على أنه إذا ترك الخطبة راغبة عنها وأذن فيها جازت الخطبة على خطبته، وقد صرح بذلك في هذه الأحاديث»، وكذا في فتح الملهم للعلامة شبير أحمد العثماني، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه، تحت الرقم: ۳۴۴۰، «وأجمعوا على تحريمها إذا كان قد صرح للخاطب بالإجابة ولم يأذن ولم يترك».

باب ما جاء في بيع الخمر والنهي عن ذلك

(۱۲۹۳) عَنْ أَبِي طَلْحَةَ أَنَّهُ قَالَ: يَانَبِيَّ اللهِ، إِنِّي اشْتَرَيْتُ خَمْرًا لِأَيْتَام فِي حِجْرِي، قَالَ: «أَهْرِقِ الخَمْرَ، وَاكْسِرِ الدِّنَانَ».(۱)

حضرت ابوطلحہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ فرمایا کہ یا نبی اللہ! میں نے ان یتیم بچوں کے لیے جو میری پرورش میں ہیں، کچھ شراب خریدی ہے، خریدنے کے بعد حرمت کا حکم آ گیا ہے، اب میں کیا کروں؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: شراب بہادو، اور مٹکے توڑ دو۔

اس حدیث سے امام ترمذیؒ نے یہ استدلال فرمایا کہ "خمر" کی بیع جائز نہیں؛ کیونکہ اگر بیع جائز ہوتی تو آپ ان یتیموں کی شراب کی بیع کو ضرور جائز قرار دیتے، مسلمان کے لیے خمر کی بیع کا حرام ہونا متفق علیہ مسئلہ ہے، اس پر تمام فقہاء کا اجماع ہے، البتہ یہ اجماع "خمر بالمعنى الحقيقي" کی بیع پر ہے، اور "خمر بالمعنى الحقيقي" کا اطلاق "النئ من ماء العنب" پر ہوتا ہے، یعنی انگور کے کچے شیرے سے جو شراب کشید کی جاتی ہے وہ اصل میں "خمر" ہے اور اس کی بیع باجماع حرام ہے۔

جمہور کے نزدیک باقی مسکر شرابوں کا یہی حکم ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ طلا (انگور کا شیرہ جسے مسکر بنانے کے لیے دو تہائی سے کم کم ختم ہونے تک پکایا جائے) نقيع التمر (کھجور کا کچا مسکر شیرہ) اور نقيع الزبيب (کشمش کا کچا مسکر شیرہ) حرام اور نجس ہونے میں خمر کا ہی حکم رکھتی ہے، تاہم ان کی بیع اگر کسی مشروع غرض سے کی جائے، مثلاً: تداوی کی غرض سے تو بلا کراہت جائز ہے،(۲) ورنہ بیع نافذ ہونے کے

---

(۱) أخرجه الطبراني في الكبير، أنس بن مالك عن أبي طلحة، رقم: ۴۷۱۴، وأخرجه الدار قطني، كتاب الأشربة وغيرها، باب اتخاذ الخل من الخمر، رقم: ۴۷۰۲.

(۲) تكملة فتح الملهم، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر، ۵۵۱/۱، تحت الرقم: ۴۰۱۲، ونصه: «وبيع أشربة المحرمة أو المسكرة منعقد عندهم مع الكراهة والظاهر أن هذه الكراهة إنما تثبت إذا تعاطاه الرجل لغرض غير مشروع، وأما إذا تعاطاه لغرض مشروع كالدواء والضماد وغيره في ما يجوز استعماله فيه فالظاهر أن لا كراهة أيضا».

باوجود مکروہ ہوگی [۱] اوران چار یعنی خمر، طلا، نقیع التمر اور نقیع الزبیب کے علاوہ باقی اشربہ کی بیع امام صاحبؒ کے نزدیک مطلقا بلاکراہت جائز ہے؛ کیونکہ وہ نجس نہیں ہے، البتہ دوسرے ائمہ کے نزدیک ان کی بیع بھی ناجائز ہے۔ [۲]

"الکحل" کی خرید وفروخت:

مثلاً: "الکحل" (Alcohol) ہے، یہ بہت سی سائنٹفک (Scientific) (سائنسی وتجرباتی) اغراض کے لیے استعمال ہوتا ہے، مثلاً: دواؤں میں، رنگوں میں، کیمکلز (Chamicals) وغیرہ میں، چونکہ اس کا جائز استعمال موجود ہے اس لیے امام ابوحنیفہؒ کے قول پر اس کی خرید وفروخت کی گنجائش موجود ہے۔ [۳]

---

(۱) الدر مع الرد، كتاب الأشربة ٦ /۴۴۸ ونصه: «والمحرم منها أربعة) أنواع: (الأول: الخمر وهي النيء)...(من ماء العنب إذا غلى واشتد وقذف) أي رمى (بالزبد)... (و) الثاني (الطلاء) بالكسر (وهو العصير يطبخ حتى يذهب أقل من ثلثيه)... وصار مسكرا... (و) الثالث (السكر) بفتحتين (وهو النيء من ماء الرطب)... (و) الرابع (نقيع الزبيب، وهو النيء من ماء الزبيب)، قال ابن عابدين: قوله: (وصح بيع غير الخمر) أي: عنده خلافا لهما في البيع والضمان، لكن الفتوى على قوله في البيع، وعلى قولهما في الضمان... ثم إن البيع وإن صح، لكنه يكره كما في الغاية».

(۲) الحاوي الكبير، كتاب الأقضية، باب من تجوز شهادته ومن لا تجوز ۱۷ /۱۸۴، ونصه: «فجميع الأنبذة المسكرة عندنا محرمة من أي الأنواع كانت من زبيب أو تمر أو رطب أو بسر أو عسل، مطبوخة ونية»، وفي القوانين الفقهية لأبي القاسم الغرناتي المالكي، الباب الثالث في الأشربة، ص: ۱۱۷ ما نصه: «الخمر حرام قليلها وكثيرها إجماعا... وأما سائر الأشربة المسكرة كالمتخذة من الزبيب والتمر والعسل والقمح والشعير وغير ذلك فهي كالخمر».

(۳) تكملة فتح الملهم، كتاب الأشربة، حكم الكحول المسكرة، ۳ /۲۰۸، تحت الرقم: ۵۰۹۳، ونصه: «وأما غير الأشربة الأربعة، فليست نجسة عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى. وبهذا يتبين حكم الكحول المسكرة (AL COHOLS) التي عمت بها البلوى اليوم، فإنها تستعمل في كثير من الأدوية والعطور والمركبات الأخرى، فإنها إن اتخذت من العنب أو التمر فلا سبيل إلى حلتها أو طهارتها، وإن اتخذت من غيرهما فالأمر فيها سهل على مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى، ولا يحرم استعمالها للتداوي أو لأغراض مباحة أخرى ما لم تبلغ حد الإسكار؛ لأنها إنما تستعمل مركبة مع المواد الأخرى، ولا يحكم بنجاستها أخذا بقول أبي حنيفة رحمه الله. وإن معظم الكحول التي تستعمل اليوم في الأدوية والعطور وغيرها لا تتخذ من العنب أو التمر، إنما تتخذ من الحبوب أو القشور أو البترول وغيره».

(١٢٩٤)عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: سُئِلَ رسولُ الله صَلَّى الله عليه وسلم أَيُتَّخَذُ الخَمْرُ خَلًّا؟ قَالَ: «لَا».(۱)

اس بارے میں پیچھے گزر چکا کہ ابتداء میں اس کی ممانعت کی گئی تھی، بعد میں اس کی اجازت ہوگئی تھی۔

(۱)أخرجه مسلم، كتاب الأشربة، باب تحريم تخليل الخمر، رقم:۱۹۸۳، وأخرجه أحمد في مسنده، مسند أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه، رقم:۱۳۷۳۲.

باب ما جاء في احتلاب المواشي بغير إذن الأرباب

(۱۲۹٦)عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عليه وسلم قَالَ: «إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ عَلَى مَاشِيَةٍ، فَإِنْ كَانَ فِيهَا صَاحِبُهَا فَلْيَسْتَأْذِنْهُ، فَإِنْ أَذِنَ لَه فَلْيَحْتَلِبْ وَلْيَشْرَبْ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا أَحَدٌ فَلْيُصَوِّتْ ثَلَاثًا، فَإِنْ أَجَابَهُ أَحَدٌ فَلْيَسْتَأْذِنْهُ، فَإِنْ لَمْ يُجِبْهُ أَحَدٌ فَلْيَحْتَلِبْ وَلْيَشْرَبْ، وَلَا يَحْمِلْ».(۱)

حضرت سمرہ بن جندبؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جب تم میں سے کوئی شخص مویشیوں کے پاس آئے تو اگر ان مویشیوں کا مالک وہاں موجود ہو تو دودھ نکالنے سے پہلے ان سے اجازت لے لے، اگر وہ دودھ کی اجازت دے دے تو دودھ نکال کر پی لے، اور اگر وہاں کوئی مالک ان کا موجود نہیں ہے اور اس کو دودھ کی ضرورت ہے تو اس کو چاہیے کہ تین مرتبہ آواز دے، اگر کوئی جواب دے دے تو اس سے اجازت لے لے، اور اگر تین مرتبہ آواز دینے کے باوجود جواب نہ ملے تو پھر دودھ نکال کر پی لے، البتہ دودھ ساتھ لے کر نہ جائے۔

مالک کی اجازت کے بغیر اس کی ملک سے انتفاع کرنا:

اس حکم کا مدار بھی عرف پر ہے، جس علاقے میں مویشیوں کے مالک کی طرف سے اس بات کی اجازت ہوتی ہے کہ اگر کوئی مسافر بھوکا ہو اور اس کو دودھ کی ضرورت ہو تو وہ دودھ پی سکتا ہے تو ان علاقوں میں اجازت کے بغیر بھی دودھ پینا جائز ہے، لیکن جہاں ایسا عرف نہ ہو وہاں اجازت کے بغیر دودھ پینا جائز نہیں۔

گویا کہ اصول یہ ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر اس کی کسی چیز سے انتفاع جائز نہیں، اب اگر اجازت

---

(۱)أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في ابن السبيل يأكل من التمر ويشرب من اللبن إلخ، رقم: ۲٦۱۹، وأخرجه الطبراني في الكبير، قتادة عن الحسن، رقم: ٦٨٧٧.

صریح حاصل ہو جائے تب بھی انتفاع جائز ہو جاتا ہے، یا اجازت صریحہ نہیں ہے بلکہ متعارفہ ہے کہ اگر مالک موجود ہوتا تو اجازت دے دیتا تو ایسی صورت میں بھی انتفاع کرنا جائز ہے، لیکن جہاں اجازت متعارفہ نہ ہو وہاں انتفاع جائز نہیں۔(۱)

(۱)فتح الباري لابن حجر، باب لا تحتلب ماشية أحد بغير إذنه، تحت الرقم: ۲۴۳۵، ونصه: «واختار ابن العربي الحمل على العادة قال: وكانت عادة أهل الحجاز والشام وغيرهم المسامحة في ذلك».

باب ما جاء في بيع جلود الميتة والأصنام

(۱۲۹۷) عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، أَنَّه سَمِعَ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَامَ الفَتْحِ وَهُوَ بِمَكَّةَ يَقُولُ: «إِنَّ اللهَ وَرَسُولَه حَرَّمَ بَيْعَ الخَمْرِ، وَالمَيْتَةِ، وَالخِنْزِيرِ، وَالأَصْنَامِ»، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَرَأَيْتَ شُحُومَ المَيْتَةِ، فَإِنَّهُ يُطْلَى بِهَا السُّفُنُ، وَيُدْهَنُ بِهَا الجُلُودُ، وَيَسْتَصْبِحُ بِهَا النَّاسُ، قَالَ: «لَا هُوَ حَرَامٌ»، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم عِنْدَ ذٰلِكَ: «قَاتَلَ اللهُ اليَهُودَ، إِنَّ اللهَ حَرَّمَ عَلَيْهِمُ الشُّحُومَ فَأَجْمَلُوهُ، ثُمَّ بَاعُوهُ، فَأَكَلُوا ثَمَنَه».(۱)

حضرت جابر بن عبداللہؓ روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے فتح مکہ کے سال مکہ مکرمہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ: اللہ تعالیٰ نے شراب کی اور مردار کی اور خنزیر کی اور بتوں کی بیع حرام قرار دی ہے۔

جہاں تک "شراب" کا تعلق ہے تو شراب انگور کی بنی ہوئی ہوتی ہے جس کو اصلاً لغت کے اعتبار سے "خمر" کہا جاتا ہے، اس کی بیع تو کسی حال میں بھی جائز نہیں،(۲) البتہ امام ابوحنیفہؒ نے اسی کے حکم میں تین شرابوں کا اور اضافہ کیا ہے، ایک طلاء، دوسرے "نقيع الزبيب" تیسرے "نقيع التمر"،(۳) ان کے علاوہ جو دوسری

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، رقم: ۲۲۳۶، وأخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، رقم: ۱۵۸۱.

(۲) غريب الحديث للقاسم بن سلّام، المادة: فضح ۲/۱۷۶، ونصه: «أولها الخمر وهي ما غلى من عصير العنب فهذا مما لا اختلاف في تحريمه بين المسلمين».

(۳) تبيين الحقائق، كتاب الأشربة ۶/۴۴، ۴۵، ونصه: «المحرم منها أربعة: الخمر... والطلاء... والسكر وهو النيء من ماء الرطب... ونقيع الزبيب وهو النوع الرابع من الأشربة المحرمة».

شرابیں ہیں چونکہ وہ اصلاً نجس نہیں ہوتی اوران کا جائز استعمال بھی ممکن ہے،اس لیے ان کی بیع امام صاحب کے نزدیک جائز ہے(۱)اوراسی پرفتویٰ ہے،البتہ پینے کے معاملے میں امام محمدؒ کے قول پرفتویٰ ہے وہ یہ کہ "ما أسكر كثيره فقليله حرام" لیکن بیع کے معاملے میں امام صاحبؒ کے قول پرفتویٰ ہے،وہ یہ کہ اشربہ اربعہ کے علاوہ ہرشراب کی بیع جائز ہے؛ کیونکہ ان کا جائز استعمال بھی ممکن ہے۔(۲)

جس چیز کا جائز استعمال موجود ہو،اس کی بیع:

بیع کے بارے میں اصول بھی یہ ہے کہ جس چیز کا جائز استعمال ممکن ہواس کی بیع جائز ہے،(۳)اورجس چیز کا جائز استعمال ممکن نہ ہو بلکہ وہ چیز ہمیشہ ناجائز کاموں میں ہی استعمال ہوتی ہوتواس کی بیع جائز نہیں،اسی سے افیون،بھنگ اور چرس کا حکم بھی نکل آیا کہ ان کا کھانا تو ناجائز ہے؛ کیونکہ یہ نشہ آور ہوتی ہیں،لیکن چونکہ ان کا جائز استعمال بھی موجود ہے اس لیے کہ بعض دواؤں میں یہ چیزیں استعمال ہوتی ہیں،اس لیے ان کی بیع جائز ہے،(۴)اب اگرکوئی ان کو ناجائز استعمال کرتا ہے تو وہ اس کا اپنا فعل ہے،اس کی ذمہ داری بائع پر عائد نہیں ہوگی۔

اصنام کی بیع "من حيث هي هي" جائز نہیں:

"اصنام" کی بیع جواس حدیث میں حرام کی گئی ہے،وہ "من حيث هي هي" اور "من حيث أنها

---

(۱) تكملة فتح الملهم، كتاب المساقاة والمزارعة، حكم الكحول المسكرة، ۱/ ۵۵۱، تحت الرقم: ۴۰۱۲، نصه: «وقد عمت بها البلوى واشتدت إليها الحاجة والحكم فيه على قول أبي حنيفة سهل لأنها إن لم تكن مصنوعة من النوع من ماء العنب فلا يحرم بيعها عنده».

(۲) تبيين الحقائق، كتاب الأشربة، ۶/ ۴۷، ونصه: «الفتوى في زماننا بقول محمد رحمه الله عليه حتى يحد من سكر من الأشربة المتخذة من الحبوب والعسل واللبن والتين».

(۳) الدر المختار، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، مطلب: في بيع دودة القرمز ۵/ ۶۹، ونصه: «والحاصل أن جواز البيع يدور مع حل الانتفاع».

(۴) المصدر السابق، كتاب الأشربة ۶/ ۴۵۴، ونصه: «(وصح بيع غير الخمر) مما مر، ومفاده صحة بيع الحشيشة والأفيون»، وكذا في كفاية المفتي، كتاب الحظر والإباحة ۹/ ۱۲۹.

أصنام" اس کی بیع حرام ہے، لیکن اگر کوئی شخص "صنم" کو اس کے مادے کے لحاظ سے فروخت کرے، مثلاً: سونے کا بنا ہوا بت ہے، وہ بائع اس کو سونے کی قیمت کے اعتبار سے فروخت کر رہا ہے تو یہ بیع جائز ہے، البتہ اس صورت میں بھی اس کے لیے بہتر یہ ہے کہ اس کو توڑ دے تاکہ وہ "صنم" باقی نہ رہے، البتہ "صنم" کی حیثیت سے فروخت کرنا جائز نہیں۔ (۱)

مردار کی چربی کا حکم:

کسی نے سوال کیا یا رسول اللہ! ہمیں بتایئے کہ مردار کی چربی کا کیا حکم ہے؟ اس کو فروخت کر سکتے ہیں یا نہیں؟ کیونکہ اس کی چربی سے کشتیوں کو روغن کیا جاتا ہے، اور وہ چمڑے پر ملا جاتا ہے، اور اس کے ذریعے لوگ (چراغ جلاکر) روشنی حاصل کرتے ہیں، "استصباح" کے معنی ہیں، روشنی حاصل کرنا، جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ: نہیں وہ مردار کی چربی حرام ہی ہے، اس موقع پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ: اللہ تعالیٰ ان یہودیوں کو مار ڈالے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی حرام فرمائی تھی، لیکن انہوں نے اس چربی کو پگھلایا اور پھر فروخت کر کے اس کی قیمت کھالی، (یہودیوں نے چربی استعمال کرنے کا یہ حیلہ کیا کہ انہوں نے کہا کہ ہم پر "شحم" (چربی) حرام کی گئی ہے، اور لفظِ "شحم" کا اطلاق چربی پر اس وقت تک ہوتا ہے جب تک اس کو پگھلایا نہ گیا ہو، اور پگھلانے کے بعد اس کو "شحم" نہیں کہا جاتا بلکہ اس کو "وَدَک" کہتے ہیں، جب ہم نے اس کو پگھلا لیا تو اب یہ "شحم" نہ رہی بلکہ "وَدَک" ہوگئی اور یہ ہمارے لیے حرام نہیں، (۲) حالانکہ حقیقت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی تھی، لہٰذا ان کا یہ حیلہ درست نہیں تھا، اس لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حیلے کی مذمت بیان فرمائی۔)

---

(۱) الدر مع الرد، مطلب في التداوی بالمحرم ۵/۲۲۶، ونصه: «(اشتری ثورا أو فرسا من خزف)، قال ابن عابدين: قوله: (من خزف) أي: طين قال ط: قيد به؛ لأنها لو كانت من خشب أو صفر جاز اتفاقا فيما يظهر لإمكان الانتفاع بها»، وفي تكملة فتح الملهم، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر، ۱/۵۶۰، تحت الرقم: ۴۰۱۷، ونصه: «ولكن هذا المنع إنما هو في بيع الصورة بقصد الصورة، وأما إذا كسر الصنم وأمكن الانتفاع بر ضاضه فبيعه جائز عند بعض الحنفية والشافعية».

(۲) التيسير بشرح جامع الصغير للمناوي، حرف القاف ۲/۱۸۱، ونصه: «(جملوها) بجيم أذابوها قائلين حرم الله علينا الشحم وهذا ودك».

نام کے بدلنے سے حقیقت نہیں بدلتی:

اس سے یہ اصول معلوم ہوا کہ محض نام کے بدل جانے سے حقیقت تبدیل نہیں ہوتی، اور حلت وحرمت پر کوئی فرق نہیں پڑتا، البتہ اگر ماہیت ہی بدل جائے، مثلاً: "خمر" کی ماہیت بدل کر "خل" بن گیا تو اس صورت میں حکم بھی بدل جاتا ہے، یعنی حرمت کا حکم بھی باقی نہیں رہتا، بلکہ وہ شے طاہر اور حلال ہوجاتی ہے۔ (۱)

ممانعت کی نص ہوتو بیع جائز نہیں:

یہ جواو پر عرض کیا کہ جس چیز کا جائز استعمال ممکن ہو اس کی بیع جائز ہے، یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے خلاف نص موجود نہ ہو، لیکن اگر ممانعت کی نص موجود ہوتو اس صورت میں چاہے اس کے استعمال کی جائز صورت ممکن ہوتب بھی اس کی بیع جائز نہیں ہوگی۔ (۲)

---

(۱) الدر المختار، كتاب الأنجاس ۱/۳۲۶، ۳۲۷، ونصه: «لا يكون نجسا رماد قذر وإلا لزم نجاسة الخبز في سائر الأمصار ولا ملح كان حمارا أو خنزيرا ولا قذر وقع في بئر فصار حمأة لانقلاب العين، به يفتى». وكذا في تكملة فتح الملهم، كتاب المساقاة والمزارعة، ۱/۵۶۵، تحت الرقم: ۴۰۲۱، ونصه: «وقدمنا أن مجرد تغيير الاسم لا يؤثر في حل الشيء وحرمته حتى تتغير حقيقته».

(۲) البحر الرائق، كتاب البيع، باب مسائل متفرقة في البيع، ۶/۱۸۷ ونصه: «ولهذا أجزنا بيع السرقين والبعر مع نجاسة عينهما لإطلاق الانتفاع بهما عندنا بخلاف العذرة لم يطلق الانتفاع بها فمنع بيعها فإن ثبت شرعا إطلاق الانتفاع بها مخلوطة بالتراب، ولو بالاستهلاك كالاستصباح بالزيت النجس كما قيل: جاز بيع ذلك التراب التي هي في ضمنه وبه قال مشايخنا وإنما امتنع بيع الخمر لنص خاص في منع بيعها وهو الحديث».

باب ما جاء في كراهية الرجوع من الهِبة

(۱۲۹۸)عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَسُولَ الله صَلَّى الله عليه وسلم قَالَ:«لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السُّوءِ، العَائِدُ فِي هِبَتِه كَالكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ».(۱)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ روایت فرماتے ہیں کہ: حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ہمارے لیے یہ بری مثال نہ ہونی چاہیے کہ اپنے ہبہ کو واپس لینے والا ایسا ہے جیسے کوئی کتا قے کر کے اس کو چاٹ لے۔

یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی چیز ہبہ کر دی ہے تو اب اس سے وہ چیز واپس نہ لینی چاہیے، اور اس کا واپس لینا ایسا ہے جیسے کتے کا قے کر کے چاٹنا۔

"رجوع عن الهبة" میں شافعیہ اور حنفیہ کا مسلک:

اس حدیث سے امام شافعیؒ وغیرہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ جب کوئی شخص کوئی چیز ہبہ کر دے تو اب واہب کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہے، نہ قضاء، نہ دیانۃ، امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ ان کے نزدیک "رجوع عن الهبة" جائز ہے، اس میں تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک "رجوع عن الهبة" صرف ایک صورت میں جائز ہے، وہ یہ کہ اگر باپ نے اپنے بیٹے کو کوئی چیز ہبہ کی ہو تو باپ کے لیے جائز ہے کہ وہ بیٹے سے وہ چیز واپس لے لے،(۲) اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر غیر ذی رحم محرم کو ہبہ دیا ہے تو واپس لینا جائز ہے، اور اگر ذی رحم محرم کو ہبہ دیا ہے تو ہبہ دی ہوئی چیز واپس لینا جائز نہیں، اسی طرح اگر کسی نے غیر ذی رحم محرم کو ہبہ دیا اور موہوب لہ نے اس ہبہ کے عوض واہب کو کوئی چیز دے دی تو اس صورت میں بھی ہبہ

---

(۱)أخرجه البخاري، كتاب الهبة، باب لا يحل لأحد أن يرجع في هبته وصدقته،رقم: ۲۶۲۲، وأخرجه النسائي، كتاب الهبة،رقم:۳۶۹۹.

(۲)نهاية المطلب في دراية المذهب لعبد الملك الجويني، باب عطية الرجل ولده ۸/ ۴۲۳، ونصه: «فالذي يقتضيه الأصل أن لا يرجع واهب فيما وهب غير أنا نثبت للأب الرجوع فيما وهبه لولده».

سے رجوع کرنا امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں، اور اگر کوئی عوض نہیں دیا تو پھر "رجوع عن الهبة" جائز ہے۔(۱)

حنفیہ کا استدلال اور حدیثِ باب کا جواب:

امام صاحب ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

﴿الْوَاهِبُ أَحَقُّ بِهِبَتِه، مَا لَمْ يُثَبْ مِنْهَا﴾(۲)

یعنی ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک اس کو اس کے ہبہ کا کوئی عوض نہ دیا گیا ہو۔

امام شافعیؒ کی دلیل حدیثِ باب ہے کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہبہ سے رجوع کرنے کو کتے کا قے کر کے چاٹنے کے مثل قرار دیا،(۳) حنفیہ کی طرف سے حدیثِ باب کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

ایک جواب یہ دیا گیا کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ: ہبہ سے رجوع کرنا ناجائز اور حرام ہے، بلکہ اس طرف اشارہ فرمایا کہ ہبہ سے رجوع کرنا خلافِ مروت ہے، اس لیے آپ نے ہبہ سے رجوع کرنے کو کتے کے قے چاٹنے سے تشبیہ دی، اور کتے کے لیے قے چاٹنا حرام نہیں ہوتا، آپ نے یہ مثال نہیں دی کہ انسان اپنی قے کر کے چاٹ لے، اس سے معلوم ہوا کہ جب ممثل بہ حرام نہیں تو ممثل بھی حرام نہیں ہے،(۴) لیکن یہ جواب بہت رکیک اور کمزور ہے؛ کیونکہ اس مثال کے ذریعے آپ نے اس فعل کی غلیظ تشبیہ

---

(۱) تكملة فتح الملهم، كتاب الهبات، باب تحريم الرجوع في الصدقة والهبة، ۲/ ۵۷، تحت الرقم: ۴۰۵۲، ونصه: «من وهب لغير ذي رحم محرم فله الرجوع في هبته، ما لم يعوضه الموهوب له، ومن وهب لذي رحم محرم فليس له الرجوع، سواء كان والدا أو غيره، وهو مذهب أبي حنيفة»، وكذا في البحر الرائق، كتاب الهبة، باب الرجوع في الهبة ۷/ ۲۹۴.

(۲) أخرجه الدار قطني عن أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب البيوع، رقم: ۲۹۷۱.

(۳) الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، صفة حكم الهبة وحكم الرجوع فيه ۶/ ۱۲۹، ونصه: «وجه الاستدلال بالحديث: أن الرجوع في القيء حرام، فكذلك ما شبه به وهو الرجوع بالهبة».

(۴) إرشاد الساري شرح صحيح البخاري للقسطلاني، باب لا يحل لأحد أن يرجع في هبته ۴/ ۳۶۳، ونصه: «وقال الحنفية يكره الرجوع فيها لحديث الباب ولا يحرم؛ لأن فعل الكلب يوصف بالقبح لا بالحرمة فيجوز الرجوع فيما يهبه لأجنبي بتراضيهما أو بحكم حاكم لقوله عليه الصلاة والسلام: الواهب أحق بهبته ما لم يثب منه أي: ما لم يعوض عنها».

بیان فرمائی، لہٰذا یہ کہنا کہ چونکہ کتے کے لیے یہ فعل حلال ہے اس لیے "رجوع عن الهبة" بھی حلال ہے، یہ بات محاورات کے خلاف ہے۔

"دیانۃً" اور "قضاءً" کا اختلاف:

لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ حدیثِ باب میں دیانت کا بیان ہے، اور حنفیہ کے نزدیک بھی صحیح قول یہ ہے کہ دیانۃً واہب کے لیے ہبہ سے رجوع کرنا درست نہیں، اگرچہ قضاءً وہ رجوع نافذ ہوجائے گا، اور جو حدیث حنفیہ نے اپنے استدلال میں پیش کی ہے اس میں قضاء کا بیان ہے، یعنی اگر قاضی کی عدالت میں یہ مقدمہ جائے گا تو قاضی اس کو واپس کردے گا،(۱) شافعیہ اس کے برعکس کہہ سکتے ہیں کہ حدیثِ باب میں قضاء کا بیان ہے اور دوسری حدیث "الْوَاهِبُ أَحَقُّ بِهِبَتِهِ" میں دیانت کا بیان ہے، بہرحال احادیث کی رو سے دونوں باتیں محتمل ہیں، اور ایسے ہی معاملات میں مجتہدین کے درمیان اختلاف ہوتا ہے، کسی ایک جانب کو باطل نہیں کہا جاسکتا، دونوں طرف دلائل موجود ہیں، اور دونوں حدیثوں پر کلام بھی ہوا ہے، اور جو حدیث حنفیہ نے پیش کی ہے، اس کی سند پر شافعیہ کی طرف سے کلام کیا گیا ہے، لیکن میں نے "تكملة فتح الملهم" میں اس حدیث کے تمام طرق اور شواہد ذکر کرکے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث قابلِ استدلال ہے اور سند کی کمزوری کی وجہ سے اس کو رد نہیں کیا جاسکتا۔(۲)

باپ اپنے بیٹے سے "رجوع عن الهبة" کرسکتا ہے:

﴿عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عليه وسلم أَنَّهُ قَالَ «لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ

---

(۱) فيض الباري، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب الهبة للولد، تحت الرقم: ۲۵۸۶، ونصه: «قلت: أما مسألةُ جوازِ الرجوع في الهبة عند فُقْدان الموانع السبعة، فهو حكم القضاء دون الدِّيانة، فيُكره الرجوع ديانةً عند عَدَم الموانع السَّبعَة أيضًا إما كراهة تحريم، كما في قول أو كراهة تَنْزِيه، كما في قَوْلٍ آخر، والحديث محمولٌ عندنا على حكم الدِّيانة دون القضاء».

(۲) تكملة فتح الملهم، كتاب الهبات، باب تحريم الرجوع في الصدقة والهبة، ۲/ ۶۴، تحت الرقم: ۴۰۵۲، ونصه: «والحاصل أن الأحاديث تحتمل كلا المذهبين ولكلٍ وجهةٌ هو مولّيها إلخ».

يُعْطِيَ عَطِيَّةً فَيَرْجِعَ فِيهَا إِلَّا الوَالِدَ فِيمَا يُعْطِي وَلَدَهُ»﴾[۱]

حضرت عبداللہ بن عمرؓ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: کسی شخص کے لیے حلال نہیں کہ وہ عطیہ دے اور پھر اس سے رجوع کرے، سوائے والد کے کہ اس نے جو مال اپنے بیٹے کو بطور ہبہ دیا ہے اس سے رجوع کرسکتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ اگر کسی ذورحم محرم کو ہبہ کیا ہے تو اس سے رجوع کرنا جائز نہیں اور بیٹا بھی ذورحم محرم ہے تو اس سے بھی رجوع کرنا جائز نہیں ہونا چاہیے، لیکن حنفیہ اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ اجازت "أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ"[۲] کی قبیل سے ہے، یعنی باپ کو اپنے بیٹے کی تمام املاک میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے، اس میں یہ بھی داخل ہے کہ ہبہ دے کر واپس لینے کا حق بھی حاصل ہو، لہٰذا بیٹے سے ہبہ واپس لینے کا حق حاصل ہے۔[۳]

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، كتاب الهبات، باب من اعطى ولده ثم رجع فيه، رقم: ۲۳۷۷، وأخرجه أبو داود، كتاب الهبة، باب الرجوع في الهبة، رقم: ۳۵۳۹.

(۲) جزء من حديث أخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب ما للرجل من مال ولده، رقم: ۲۲۹۱، ونصه: «عن جابر بن عبد الله، أن رجلا قال: يا رسول الله إن لي مالا وولدا، وإن أبي يريد أن يجتاح مالي، فقال: «أنت ومالك لأبيك».

(۳) فيض الباري، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب الهبة للولد، تحت الرقم: ۲۵۸۶، ونصه: «بقي الجواب عن الاستثناء فأقول: إن ما يصرفه الوالد من مال ولده ليس رجوعا، بل من باب «أنت ومالك لأبيك» فيده بسوطة في مال ولده فإنه يجوز له أن يأكل من مال ولده سواء كان مما وهبه له أو غيره إلخ».

باب ما جاء في العرايا والرخصة في ذلك

(۱۳۰۰) عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنِ المُحَاقَلَةِ، وَالمُزَابَنَةِ، إِلَّا أَنَّهُ قَدْ أَذِنَ لِأَهْلِ العَرَايَا أَنْ يَبِيعُوهَا بِمِثْلِ خَرْصِهَا».(۱)

حضرت زید بن ثابتؓ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "محاقلة" اور "مزابنة" سے منع فرمایا۔

("محاقلة" اور "مزابنة" کے معنی اور ان کی ممانعت کے بارے میں تفصیل "باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة" میں گزر چکی ہے،) البتہ اہلِ عرایا کو آپ نے اس بات کی اجازت دی کہ وہ "عرایا" کو اس کے اندازے کے مثل سے فروخت کردیں۔

"عرایا" میں شافعیہ کا مسلک اور تشریح:

متعدد احادیث میں "عرایا" کی اجازت وارد ہوئی ہے، لیکن "عرایا" کیا چیز ہے جس کی بیع کی آپ نے اجازت عطا فرمائی، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان بہت اختلاف ہوا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پانچ وسق سے کم میں بیع "مزابنة" کرنے کو "عرایا" کہتے ہیں جو کہ جائز ہے، اور اگر پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو تو وہ "مزابنة" ہے اور حرام ہے،(۲) لہٰذا ان کے نزدیک اگر کوئی شخص درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو پانچ وسق سے کم کھجوروں کے عوض فروخت کرتا ہے، تو ان کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، یہ بیع ''عرایا'' ہے، گویا

---

(۱) أخرجه أحمد في مسنده، حديث زيد بن ثابت، رقم: ۲۱۶۵۷.

(۲) بحر المذهب للروياني، كتاب البيوع، باب العرايا، ۵۰۶/۴، ونصه: «فإذا تقرر هذا عندنا لا يجوز بيع العرايا... فيجوز ذلك فيما دون خمسة أوسق ولا يجوز فيما زاد على خمسة أوسق».

کہ ان کے نزدیک "مزابنة" اور "عرایا" میں صرف یہ فرق ہے، کہ "مزابنة" پانچ وسق سے زیادہ میں ہوتی ہے اور "عرایا" پانچ وسق سے کم میں ہوتی ہے۔(۱)

حنابلہ کا مسلک اور تشریح:

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ "عرایا" جمع ہے "عریة" کی اور "عریة" کے معنی ہیں "عطیة"، پہلے زمانے میں لوگ بعض اوقات اپنے کھجور کے درخت کا پھل پکنے سے پہلے یا کاٹنے سے پہلے کسی فقیر کو ہدیہ کردیتے تھے اور اس سے یہ کہتے کہ اس درخت کا پھل تمہارا ہے، جس نے درخت دیا اس کو "مُعْرِی" اور جس کو دیا اس کو "مُعْرَی لَه" کہتے ہیں، وہ "معری له" چونکہ تنگ دست ہوتا ہے اس لیے وہ یہ چاہتا ہے کہ یہ پھل جو مجھے ہبہ کیا گیا ہے ابھی مل جائے، حالانکہ وہ پھل ابھی درخت پر لگا ہوا ہے، یا وہ چاہتا ہے کہ اس پھل کا نفع اور اس کے عوض کوئی چیز مجھے ابھی مل جائے، اس لیے وہ یہ کرتا ہے کہ درخت کا پھل کسی تیسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے اور اس سے یہ کہتا ہے کہ فلاں درخت کا پھل یا کھجور تم لے لو اور مجھے کٹی ہوئی کھجوریں اس کے بدلے میں دے دو تاکہ میں اس کو ابھی استعمال کرلوں یا اس کو فروخت کرکے اس کی قیمت کو اپنے اور اپنے بچوں کی ضروریات میں خرچ کروں، اس کو "بیع العرایا" کہا جاتا تھا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ وسق سے کم میں اس کو جائز قرار دیا۔(۲) امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اصلاً تو یہ بیع حرام ہونی چاہیے تھی؛ کیونکہ یہ "مزابنة" ہی ہے، لیکن لوگوں کی ضروریات اور حاجات کو مدنظر رکھتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ وسق تک اس کی اجازت دے دی، اس کو مختصر لفظوں میں "بیع الموهوب له عریة من غیر الواهب" کہا جاسکتا ہے۔

---

(۱) العرف الشذي، كتاب البيوع، باب ماجاء في العرايا والرخصة فيها، تحت الرقم: ۱۳۰۰، ونصه: «قال الشافعي: العرايا بالأشجار التي أعطى صاحب البستان لأكل الرطب التي على رؤوس الأشجار خرصا بدل التمر المجذوذ، فإن الرجل إذا كان عنده تمر مجذوذ ويشتهي قلبه أن يأكل الرطب في زمان النخيل فذهب عند صاحب البستان ليشتري الرطب بدل التمر فيجوز له ذلك البيع إلى خمسة أوسق لهذا الاشتهاء».

(۲) التعليقة الكبيرة للقاضي أبي يعلى الحنبلي، مسئلة بيع العرايا جائز ۳/ ۳۷۵، ونصه: «رخص رسول الله ﷺ في العرايا، نخل المدينة كانت توهب للمساكين، فلا يستطاع أن ينتظر بها، فيباع ثمرها بما شاؤوا من تمر».

مالکیہ کا مسلک اور تفسیر:

امام مالکؒ "بیع العرایا" کی یہ تفسیر فرماتے ہیں کہ بعض اوقات باغ کا مالک اپنے باغ کے ایک درخت کا پھل کسی فقیر اور محتاج کو ہبہ کر دیتا تھا اور پھر پھل کاٹنے کے زمانے میں باغ کا مالک اپنے بیوی بچوں کے ساتھ باغ کے اندر قیام کر لیتا تھا تا کہ وہاں رہ کر پھل بھی کھائیں اور تفریح بھی کریں، لیکن وہ فقیر اپنے درخت کا پھل توڑنے کے لیے بار بار صبح شام باغ میں آجاتا جس کی وجہ سے مالک اور اس کے بیوی بچوں کو پریشانی ہوتی، اس لیے مالک اس فقیر سے کہتا کہ تم اس درخت کا پھل مجھے فروخت کر دو، اور اس کے عوض مجھ سے کٹی ہوئی کھجوریں لے لو، چنانچہ وہ فقیر کٹی ہوئی کھجور لے کر چلا جاتا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ "بیع العرایا" ہے، اس کو مختصر الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے: "بیع الموهوب له عرية من الواهب" امام مالکؒ کے نزدیک اس حدیث میں اس کو جائز قرار دیا گیا ہے۔[1]

حنفیہ کا مسلک اور تفسیر:

امام ابوحنیفہؒ نے "بیع العرایا" کی جو تفسیر بیان فرمائی ہے وہ تقریباً وہی ہے جو امام مالکؒ نے بیان کی ہے، لیکن صرف اتنا فرق ہے کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ باغ کے مالک اور فقیر کے درمیان جو معاملہ ہوا وہ صورۃ تو بیع ہے، لیکن حقیقت میں بیع نہیں، بلکہ "شيء موهوب" کی تبدیلی ہے، یعنی "استبدال الموهوب بموهوب آخر قبل قبضه" ہے، گویا ابتداء میں باغ کے مالک نے وہ کھجور ہبہ کی تھی جو درخت پر لگی ہوئی تھی، اور ابھی اس فقیر نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا، اور جب قبضہ نہیں کیا تو ابھی ہبہ تام نہیں ہوا، اس لیے کہ ہبہ کے اندر قبضہ شرط ہے لہذا قبضہ تام ہونے سے پہلے باغ کے مالک نے اس سے کہا کہ میں اس کے عوض کٹی ہوئی کھجور ہبہ کر دیتا ہوں، لہٰذا حقیقت میں بیع نہیں ہوئی، اس لیے کہ بیع تو اس وقت ہوتی جب درخت کا پھل فقیر کے قبضے میں آجاتا اور وہ اس کا مالک بن جاتا اور پھر بیع کرتا، امام مالکؒ کے نزدیک یہ بیع ہے، امام

---

(۱) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب بيع العرية ۲۳۳/۳، ونصه: «وعمدة مذهب مالك في العرية أنها بالصفة التي ذكر: سنتها المشهورة عندهم بالمدينة، قالوا: وأصل هذا أن الرجل كان يهب النخلات من حائطه، فيشق عليه دخول الموهوب له عليه، فأبيح له أن يشتريها بخرصها تمرا عند الجذاذ».

ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ "استبدال هبة" ہے۔(۱)

مسلکِ حنفیہ کی وجوہِ ترجیح:

مندرجہ بالا چار مذاہب ہیں اور "بیع العرایا" کے بارے میں چاروں کی تفسیر الگ الگ ہے، اور اگر دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ "عَرَایا" کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کی تشریح ہر لحاظ سے راجح ہے، لغۃً بھی، روایۃً بھی اور درایۃً بھی، لغۃً اس لیے کہ "عرایا" جمع ہے "عریة" کی اور "عریة" کے معنی ہیں "عطیة"، اور یہ بات لغتِ عرب میں مشہور ہے کہ درخت پر لگی ہوئی کھجور کو ہبہ کردینا "عریة" کہلاتا ہے،(۲) جب کہ شافعیہ نے جو تفسیر بیان کی ہے، اس میں "عطیة" کا کوئی پہلو موجود نہیں، دوسرے یہ کہ اہلِ مدینہ کے درمیان بھی اس کے یہی معنی سمجھے جاتے ہیں، اور امام مالکؒ نے "العرایا" کی جو تفسیر اختیار کی ہے وہ اس لیے کہ یہ تفسیر اہل مدینہ کے درمیان مشہور ومعروف تھی، چنانچہ بخاری شریف میں ہے کہ غالباً حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں کسی نے ذکر کیا کہ وہ عرایا کی تفسیر کرتے ہیں تو دوسرے شخص نے جواب دیا: "وما يدري أهل مكة؟" یعنی اہلِ مکہ کیا جانے کہ "عرایا" کیا چیز ہے؟ اس لیے کہ اہلِ مدینہ جانتے ہیں کہ "عرایا" کی حقیقت کیا ہے؛ کیونکہ وہاں نخلستان تھے، کھجوروں کے باغات تھے، وہ ایک دوسرے کو عطیہ کے طور پر کھجور کا درخت دے دیا کرتے تھے،(۳) اس سے معلوم ہوا کہ لغۃً حنفیہ کا مسلک راجح ہے۔

---

(۱) المبسوط للسرخسي، بيع الشاة بالشاتين ۱۲/ ۱۹۳، ونصه: «تفسير العرية أن يهب الرجل ثمر نخلة من بستانه لرجل ثم يشق على المعري دخول المعرى له في بستانه كل يوم لكون أهله في البستان ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع في الهبة... فما يعطيه من التمر لا يكون عوضا بل هبته مبتدأة».

(۲) التعريفات الفقهية، العرف ۱/ ۱۴۵، ونصه: «العَرَايا: جمع عَرِيّة وهي من النخل كالمنيحة من الحيوان: وهي النخلة التي يعطيها مالكها أي: يهب ثمارها لغيره من المحتاجين ليأكلها عاما أو أكثر».

(۳) ملاحظہ: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اگرچہ "عرایا" سے متعلق ایک تفسیر صحیح بخاری میں منقول ہے لیکن حضرت مدظلہم یہاں جس واقعہ کا ذکر کررہے ہیں اس کا تعلق حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے نہیں بلکہ مطلق اہلِ مکہ سے ہے۔ قال سفيان: فقلت ليحيى: وأنا غلام إن أهل مكة يقولون: إن النبي ﷺ رخص في بيع العرايا فقال: وما يدري أهل مكة؟ قلت: إنهم يروونه عن جابر فسكت قال سفيان: إنما أردت أن جابرا من أهل المدينة... قال ابن إسحاق في حديثه عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما كانت العرايا أن يعري الرجل في ماله النخلة والنخلتين. (صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الثمر إلخ، رقم: ۲۱۹۱)

حنفیہ کا مسلک روایۃً اس لیے راجح ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیثِ باب میں جو لفظ استعمال فرمایا، وہ یہ کہ:

﴿قَدْ أَذِنَ لِأَهْلِ العَرَايَا أَنْ يَبِيعُوهَا بِمِثْلِ خَرْصِهَا﴾

یعنی اہلِ عرایا کو "عرایا" کے فروخت کرنے کی اجازت عطا فرمائی۔

لفظِ "أهل" سے معلوم ہورہا ہے کہ "عرایا" عطیہ کے معنی میں ہے، نہ کہ "مزابنة" کے معنی میں ہے، اور اگر روایات کو دیکھیں گے تو یہ نظر آئے گا کہ متعدد روایات اس بارے میں تقریباً صریح ہیں کہ "أهل عرية" خود معري کو فروخت کرتا تھا، جب کہ امام احمدؒ کی بیان کردہ تفسیر پر اتنی روایات موجود نہیں۔

حنفیہ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب:

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ یہ جو فرمارہے ہیں کہ اہلِ مدینہ "عرایا" کو زیادہ جانتے ہیں، تو پھر امام مالکؒ کا ہی قول اختیار کرنا چاہیے، اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے "عرایا" کی حقیقت کے بارے میں وہی تفسیر مراد لی ہے جو امام مالکؒ نے بیان کی ہے، البتہ اس کی فقہی توجیہ بیان کرنے میں ہمارے اور ان کے درمیان فرق ہوگیا، وہ یہ کہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ ہم اس کو بیع اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ ہبہ بغیر قبضہ کے تام نہیں ہوسکتا، اور یہ بات بھی طے شدہ ہے، کہ "عرایا" میں کھجور پر "معری له" کا قبضہ نہیں ہوا تھا، اور جب قبضہ نہیں ہوا تو وہ مالک بھی نہیں بنا، اور جب مالک نہیں بنا تو وہ آگے فروخت کیسے کرے گا؟ لہٰذا اس کو حقیقتاً بیع نہیں کہہ سکتے، بلکہ حقیقتاً وہ استبدالِ ہبہ ہے، اور جن روایتوں میں بیع کا لفظ وارد ہوا ہے وہ اس لیے کہ چونکہ صورتاً بیع تھی، اس کی وجہ سے "بیع" کے لفظ کا اطلاق کردیا۔

اور یہ بھی کچھ بعید نہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اصل میں بیع کا لفظ استعمال نہ فرمایا ہو، اور میں نے "تکملة فتح الملهم"(۱) میں متعدد احادیث نقل کی ہیں جن میں "بیع" کا لفظ نہیں آیا، ہوسکتا ہے کہ راوی نے روایت کرتے وقت اس کو صورتاً بیع سمجھتے ہوئے لفظ "بیع" داخل کردیا ہو۔

---

(۱) تكملة فتح الملهم، كتاب البيوع، حكم العرايا، ۱/۴۱۴، تحت الرقم: ۳۸۵۱، ونصه: «فإن أبا حنيفة لا يخالفه في تفسير العرية فإن قوله موافق لقول مالك في تفسير الكلمة وتصوير المسئلة وإنما الخلاف في حقيقة هذه المعاملة فيسميه مالك بيعا... يقول أبو حنيفة إنه بيع صورة ولكنه في الحقيقة استبدال موهوب بموهوب آخر قبل قبضه إلخ».

دوسرا اشکال اور اس کا جواب:

ایک اشکال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر حنفیہ کی بیان کردہ تفسیر مراد لیتے ہوئے یہ کہا جائے کہ یہ "استبدلالِ ھبہ" ہے تو پھر اس میں "عرایا" کی کیا خصوصیت ہے؟ اس لیے کہ قبضہ سے پہلے تو ہر واہب کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے ہبہ کو تبدیل کردے، صرف اہلِ عرایا کو خاص کر کیوں اجازت دی گئی؟ یہ اجازت تو ہر ایک کو حاصل ہوتی ہے، حنفیہ کی طرف سے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہ بات خلافِ مروت ہے کہ آپ نے ایک چیز ہبہ کی اور بعد میں اس سے کہا کہ یہ واپس کردو اور دوسری چیز لے لو، ایسا کرنا مروت کے خلاف ہے، اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ: اگر اہلِ عرایا کے ساتھ ایسا کیا جائے تو یہ مروت کے خلاف نہیں ہونا چاہیے۔(۱)

تیسرا اشکال اور اس کا جواب:

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیثِ باب میں "عرایا" کو "مزابنة" سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور "مزابنة" ایک بیع کا نام ہے، اگر "عرایا" بیع نہیں تو پھر اس کا استثناء "مزابنة" سے درست نہ ہونا چاہیے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے، لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں۔(۲)

"درایۃً" بھی مسلکِ حنفیہ راجح ہے:

حنفیہ کا مسلک درایۃً اس لیے راجح ہے کہ "مزابنة" درحقیقت ربا کا ایک شعبہ ہے، اور ربا کے اندر قلیل وکثیر کا کوئی فرق نہیں ہوتا کہ قلیل میں جائز ہو اور کثیر میں ناجائز ہو، اور حنفیہ کی تفسیر لینے کی صورت میں قلیل میں بھی "ربا" کا احتمال باقی نہیں رہتا، اس لیے لغۃً، روایۃً اور درایۃً تینوں طریقوں سے حنفیہ کا مسلک راجح ہے۔(۳)

---

(۱) نفس المصدر.
(۲) نفس المصدر.
(۳) نفس المصدر.

باب ما جاء في كراهية النَّـجْش

(١٣٠٤)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عليه وسلم: وَقَالَ قُتَيْبَةُ: يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا تَنَاجَشُوا».(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ایک دوسرے سے بڑھ کر بولی مت لگاؤ۔

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے "نجش" سے منع فرمایا، "نجش" کے معنی یہ ہیں کہ ایک آدمی دوسرے سے کوئی سامان خرید رہا ہے، اب تیسرا شخص آکر اسی سامان کی زیادہ قیمت لگاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ مجھے یہ چیز فروخت کردو، حالانکہ اس کا مقصد سامان کو خریدنا نہیں ہے، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ یہ مشتری دھوکہ کھا کر اس کو زیادہ قیمت پر خرید لے، اس کو "نجش" کہتے ہیں، اور حدیثِ باب میں اس کی ممانعت کی گئی ہے۔(۲)

---

(۱)أخرجه مسلم، كتاب تحريم الخطبة على خطبة أخيه، رقم: ۱۴۱۳، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في النهي عن النجش، رقم: ۳۴۳۸.

(۲)معالم السنن، كتاب البيوع، ومن باب النجش ۳/ ۱۰۹، ونصه: «قال الشيخ: النجش أن يرى الرجل السلعة تباع فيزيد في ثمنها وهو لا يريد شراءها وإنما يريد بذلك ترغيب السوام فيها ليزيدوا في الثمن وفيه غرور للراغب فيها».

باب ما جاء في الرجحان في الوزن

(۱۳۰۵)عَنْ سُوَيْدِبْنِ قَيْسٍ، قَالَ: جَلَبْتُ أنَا وَمَخْرَفَةُ الْعَبْدِيُّ[۱] بَزًّا مِنْ هَجَرَ، فَجَاءَنَا النَّبِيُّ صَلَّى الله عليه وسلم فَسَاوَمَنَا بِسَرَاوِيلَ، وَعِنْدِي وَزَّانٌ يَزِنُ بِالْأَجْرَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى الله عليه وسلم لِلْوَزَّانِ: «زِنْ وَأَرْجِحْ».[۲]

حضرت سوید بن قیسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اور مخرفۃ العبدی نے "ھَجَر" سے کپڑا منگوایا (ہجر ایک جگہ کا نام ہے[۳]) تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور ہم سے شلوار کے کپڑے کے بارے میں بھاؤ تاؤ کیا، اس وقت میرے پاس ایک وزان بیٹھا ہوا تھا جو اجرت پر دکانداروں کا سامان وزن کیا کرتا تھا، آپ نے اس وزّان سے فرمایا کہ: وزن کرو اور جھکتا ہوا وزن کرو، یعنی جس پلڑے میں سامان ڈالو اس کو دوسرے پلڑے سے جھکا دو تاکہ سامان وزن سے زیادہ ہو جائے، کم نہ ہو۔[۴]

---

(۱) شیخ احمد شاکر کے محقق نسخہ میں "مخرفة" کی جگہ "مخرمة" کا لفظ ہے۔

(۲) أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب اللباس، رقم: ۷۴۰۷، وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب البيوع والأقضية، باب الرجحان في الوزن، رقم: ۲۲۰۸۸.

(۳) مرقاة المفاتيح لملا علي القاري، كتاب البيوع، تحت الرقم: ۲۹۲۴، ونصه: «(من هجر): بفتحتين موضع قريب من المدينة».

(۴) التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي، حرف الزاء ۲/ ۴۵، ونصه: «زن وارجح أي: أعطه راجحا والرجحان: الميل اعتبر في الزيادة».

باب ما جاء في إنظار المُعْسَر والرِّفْقِ به

(۱۳۰٦)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا، أَوْ وَضَعَ لَهُ، أَظَلَّهُ اللهُ يَوْمَ القِيَامَةِ تَحْتَ ظِلِّ عَرْشِهِ يَوْمَ لَاظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ».(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جس شخص نے کسی تنگ دست کو مہلت دی یا اس کے اوپر سے کمی کردے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کو اپنے عرش کے سائے میں جگہ عطا فرمائیں گے، جس دن اس کے علاوہ کوئی سایہ نہ ہوگا۔

پچھلی امتوں کے ایک صاحب کا واقعہ:

(۱۳۰۷) عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حُوسِبَ رَجُلٌ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَلَمْ يُوجَدْ لَهُ مِنَ الخَيْرِ شَيْءٌ إِلَّا أَنَّهُ كَانَ رَجُلًا مُوسِرًا، فَكَانَ يُخَالِطُ النَّاسَ، فَكَانَ يَأْمُرُ غِلْمَانَهُ أَنْ يَتَجَاوَزُوا عَنِ المُعْسِرِ، فَقَالَ اللهُ تعالى: نَحْنُ أَحَقُّ بِذٰلِكَ مِنْهُ، تَجَاوَزُوا عَنْهُ.(۲)

حضرت ابو مسعودؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جو لوگ تم سے پہلے گزر چکے ہیں ان میں سے ایک صاحب کا حساب لیا گیا تو اس کے نامۂ اعمال میں کوئی نیکی نہیں تھی، البتہ وہ غنی اور مالدار آدمی تھا اور لوگوں سے معاملات کیا کرتا تھا، تو اس نے اپنے غلاموں کو یہ حکم دے رکھا تھا کہ وہ تنگ دست سے تجاوز

---

(۱)أخرجه أحمد في مسنده، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، رقم:۸۷۱۱، وأخرجه البزار في مسنده مسند أبي حمزه أنس بن مالك، رقم:۸۹۰٦.

(۲)أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب فضل إنظار المعسر، رقم: ۱۵٦۱، وأخرجه أحمد في مسنده، بقية حديث ابن مسعود البدري، رقم:۱۷۰۸۳.

کریں، یعنی اس پر سختی نہ کریں تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم اس درگزر اور معافی کے زیادہ حق دار ہیں بنسبت اس بندے کے، اس لیے اس کو درگزر کردو اور معاف کردو۔

اس سے معلوم ہوا کہ کسی تنگ دست کو معاف کردینا بڑا فضیلت کا کام ہے، اور اس پر (ان شاء اللہ) اللہ تعالیٰ کے یہاں سے معافی کی توقع ہے۔

باب ما جاء في مطل الغني ظلم

(۱۳۰۸)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى الله عليه وسلم قَالَ: «مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ، وَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتْبَعْ».(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: مالدار آدمی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، اور جب تم میں سے کسی کو غنی آدمی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کو چاہیے کہ وہ اس کے پیچھے لگ جائے۔

مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے:

اس حدیث کا پہلا جملہ ہے "مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ" "مَطَل" کے معنی ہیں ٹال مٹول کرنا، تاخیر کرنا،(۲) یعنی ایک شخص کے ذمے دوسرے کا قرض ہے، وہ شخص غنی ہے اور اس کو قرض ادا کرنے کی طاقت ہے، اس کے باوجود وقت پر قرض ادا نہیں کرتا تو یہ اس کی طرف سے ظلم ہے،(۳) ایک اور حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

﴿لَيُّ الوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَه وَعُقُوبَتَه﴾(۴)

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الحوالات، باب الحوالة وهل يرجع في الحوالة،رقم: ۲۲۸۷، وأخرجه مسلم، كتاب الحوالات،باب تحريم مطل الغني وصحة الحوالة،رقم: ۱۵۶۴.

(۲)تاج العروس للزبيدي، المادة: مطل ۳۰/ ۴۰۸، ونصه: «المطل التسويف والمدافعة بالعدة والدين وليّانِه».

(۳)المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب البيوع، باب تحريم مطل الغني إلخ، رقم: ۱۵۶۴، ونصه: «قال القاضي وغيره المطل منع قضاء ما استحق أداؤه فمطل الغني ظلم وحرام ومطل غير الغني ليس بظلم ولا حرام لمفهوم الحديث».

(۴)أخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، باب في الحبس في الدين وغيره، رقم: ۳۶۲۸، عن عمرو بن الشريد، عن أبيه.

"لَيُّ" کے معنی ہیں ٹال مٹول یعنی غنی آدمی کا ٹال مٹول کرنا اس کی آبرو اور اس کی سزا کو حلال کر دیتا ہے۔

مدیون مماطل سے "ضرر" کے معاوضے کے مطالبے کا حکم:

حدیث کے اس جملے سے ہمارے دور کا ایک مسئلہ متعلق ہے، وہ یہ کہ بعض حضرات علماء یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو قرض دیا تو اب اس قرض پر اس کو سود کے مطالبہ کرنے کا شرعاً کوئی حق نہیں ہے، اس لیے کہ سود حرام ہے، دوسری چیز جس کا مطالبہ کیا جاسکتا تھا، وہ یہ تھی کہ افراطِ زر کی وجہ سے روپے کی قیمت میں جو کمی واقع ہوئی ہے، اس کی تلافی مقروض سے کرائی جائے تو اس کو بھی منع کر دیا گیا، لیکن ہم نے دیکھا کہ مقروض نے یہ وعدہ کیا تھا کہ میں ایک ماہ کے بعد پیسے ادا کردوں گا، لیکن جب تاریخ آنے پر اس سے قرض کی واپسی کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو وہ پیسے ادا نہیں کرتا، حالانکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ اس کے اندر قرض ادا کرنے کی استطاعت موجود ہے، اگر چاہے تو ادا کرسکتا ہے، اس کے باوجود وہ ٹال مٹول سے کام لے رہا ہے۔

ایسی صورت میں اگر دائن اس سے یہ کہے کہ اگر تم تنگ دست ہوتے تو میں تم کو مہلت دے دیتا، لیکن تم تو مالدار آدمی ہو، ادا کرنے کی طاقت کے باوجود تم ادا نہیں کر رہے ہو، لہٰذا جتنی مدت تک تم میرا قرض ادا نہیں کرو گے، اس مدت کا نفع تم کو مزید ادا کرنا ہوگا، مثلاً: یہ ایک لاکھ روپے کا قرض تم نے ایک ماہ میں ادا نہ کیا تو چونکہ ایک ماہ تک اگر میں ایک لاکھ روپے کسی اسلامی بینک میں رکھواتا تو اس پر مجھے ایک ماہ کے اندر ایک ہزار روپے کا نفع ملتا، لہٰذا اب تم مجھے ایک ماہ بعد ایک لاکھ اور ایک ہزار روپے واپس کرو گے، اس لیے کہ تم نے مجھے اس نفع سے محروم کر دیا، بعض معاصر علماء اس مطالبے کو جائز قرار دیتے ہیں، اور اس کو "تعویض عن الضرر" کا نام دیتے ہیں، یعنی یہ اس ضرر کا معاوضہ ہے جو دائن کو مدیون کے ٹال مٹول کی وجہ سے لاحق ہوگیا ہے، لہٰذا اس معاوضے کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

"تَعْویض عن الضرَر" پر حدیث سے استدلال:

یہ علماء اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: "لا ضرر ولا ضرار"(۱) یعنی کسی شخص کے لیے جائز نہیں کہ وہ دوسرے کو ضرر پہنچائے۔

---

(۱) سنن ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم: ۲۳۴۰، عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

اگر ضرر پہنچائے تو پھر اس کا معاوضہ بھی ادا کرے، جو حدیث میں نے ابھی تلاوت کی:

﴿لَيُّ الوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَه وَعُقُوبَتَه﴾

یعنی غنی کا ٹام مٹول کرنا اس کی سزا اور آبرو کو حلال کر دیتا ہے۔

اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ وہ سزا کا مستحق ہے، لہٰذا اگر اس کو یہ سزا دی جائے کہ تم اتنی رقم زائد ادا کرو تو یہ ان احادیث کی رو سے جائز ہونا چاہیے، عرب کے بعض علماء کا یہی موقف ہے۔ (۱)

یہ صورت سودی صورت کے مشابہ ہے:

لیکن میری ناچیز رائے میں یہ موقف صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ یہ موقف تقریباً اسی صورت کے مشابہ ہے جس کے بارے میں حدیث شریف میں آتا ہے کہ جب کسی شخص کے ذمے دین ہوتا اور دین کی ادائیگی کا وقت آجاتا تو دائن مدیون سے جا کر کہتا کہ:

﴿إِمَّا أَنْ تَقْضِيَ وإِمَّا أَنْ تُرْبِيَ﴾ (۲)

یعنی یا تو دین ادا کرو یا اس پر اضافہ کرو۔

یہ مذکورہ صورت بھی اس کے مشابہ ہو جاتی ہے، اگرچہ بعینہٖ وہ صورت نہیں ہے، لہٰذا یہ صورت بھی درست نہیں۔

"تعویض عن الضرر" اور سودی معاملے میں فرق:

یہ بات درست ہے کہ جن علماء نے اس کے جواز کا قول اختیار کیا ہے، انہوں نے سود میں اور اس صورت میں کئی فرق بیان کئے ہیں، مثلاً: یہ کہ اس زیادتی کا مطالبہ اس وقت کیا جاتا ہے جب مدیون مالدار ہو، لیکن اگر مدیون تنگ دست ہو تو پھر زیادتی کا مطالبہ کرنا جائز نہیں، جب کہ سودی قرض میں چاہے مدیون مالدار ہو یا

---

(۱) فقه التاجر المسلم لحسام الدين بن موسى، بيع المرابحه للآمر بالشراء ص ۱۱۴، ونصه: «وإن أخر لغير عذر فهو حينئذ ظلم يستحق العقوبة كما في حديث: مطل الغني ظلم، وحديث: لي الواجد يحل عرضه وعقوبته فمن حق المصرف الإسلامي أن يطالبه بالعوض عن الضرر الفعلي قل أو كثر عملا بالقاعدة الشرعيه التي عبر عنها حديث: لا ضرر ولا ضرار».

(۲) أخرجه مالك في الموطأ عن زيد بن أسلم، كتاب البيوع، باب ما جاء في الربا في الدين، رقم: ۱۸۴.

تنگ دست ہو، ہر حالت میں اس سے سود کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اس زیادتی کے مطالبے کے لیے "مطل" کا ثبوت ضروری ہے، جب "مطل" پایا جائے اس وقت زیادتی کا مطالبہ جائز ہے، اگر "مطل" نہ پایا جائے تو مطالبہ جائز نہیں۔

اسی طرح ان علماء کے نزدیک اس زیادتی کا مطالبہ کرنا اس وقت جائز ہے، جب کہ مدیون نے جس عرصہ میں دین ادا نہیں کیا وہ عرصہ اتنا ہو کہ اس عرصے کے دوران اگر دائن یہ رقم کسی جائز اسلامی بینک میں رکھواتا اور اس سے اس کو نفع ملتا، تو صرف اتنی زیادتی کا مطالبہ کرنا جائز ہے جتنا نفع اس کو اس دوران اسلامی بینک سے وصول ہوتا، لیکن اگر وہ اتنی مدت ہے کہ اس مدت کے دوران اسلامی بینک سے کوئی نفع حاصل نہ ہوتا تو پھر مطالبہ کرنا بھی جائز نہیں،(۱) ان تمام باتوں سے یہ واضح ہو رہا ہے کہ علماء کی بیان کردہ صورت میں اور "سود" کی مروجہ صورت میں بہت فرق ہے، لیکن اس فرق کے باوجود اس کی سود کے ساتھ مشابہت پائی جا رہی ہے، اس لیے میں اس صورت کو درست نہیں سمجھتا۔(۲)

"تعویض عن الضرر" میں عقوبتِ مالیہ پائی جا رہی ہے:

دیکھیے: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حدیث میں فرمایا کہ:

﴿لَيُّ الوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَه وَعُقُوبَتَه﴾

اس حدیث میں آپ نے آبرو کا اور سزا کا تو بیان فرمایا کہ اس کی آبرو اور اس کی سزا حلال ہے، لیکن آپ نے یہ نہیں فرمایا "یحل ماله" کہ اس کا مال حلال ہے، اور "عقوبت" کے بارے میں بھی جمہور علماء یہ فرماتے ہیں کہ عقوبتِ مالیہ جائز نہیں،(۳) اور جو حضرات علماء جائز بھی کہتے ہیں ان کے نزدیک بھی وہ مال بیت المال

---

(۱) فقه التاجر المسلم، بيع المرابحه للآمر بالشراء ص ۱۱۴، ونصه: «وهذا يخالف ما تفعله البنوك الربوية لأنها تأخذ المبلغ المقترض والفائدة الربوية المقررة على كل حال من المعسر والموسر سواء حدث ضرر أم لم يحدث سواء كان الضرر قليلاً أم كثيراً»، وكذا في بحوث في قضايا فقهية معاصرة، أحكام البيع بالتقسيط ۱/ ۳۸.

(۲) بحوث في قضايا فقهية معاصرة، أحكام البيع بالتقسيط ۱/ ۴۰، ونصه: «وإن هذا الرأي المعاصر في جواز التعويض فيه نظر من وجوه مختلفة إلخ».

(۳) المصدر السابق ۱/ ۴۲، ونصه: «ومن أجل هذا قال النبي ﷺ في المدين المماطل: لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ولم يقل يحل ماله ولا يوجد في الفقهاء والمحدثين من فسر العقوبة هنا بعقوبة مالية».

اور حکومت کے پاس جائے گا اور کچھ عرصہ کے بعد اسی شخص کو واپس کیا جائے گا جس نے جرم کیا تھا،(۱) متعلقہ آدمی کے پاس نہیں جائے گا، جب کہ زیرِ بحث صورت میں وہ زیادتی دائن کے پاس جاتی ہے، اس لیے یہ صورت درست نہیں۔

"مماطِل" کا جرم چور ڈاکو کے جرم سے بڑا نہیں:

دوسرے یہ کہ مدیون مماطل کا جرم چور اور ڈاکو اور غاصب کے جرم سے بڑا جرم نہیں ہے، اب ایک شخص ایک لاکھ روپے چوری کر کے لے گیا، اور چھ ماہ بعد ایک لاکھ روپے برآمد ہوئے اور اس چھ ماہ کے دوران وہ چور اس ایک لاکھ روپے سے تجارت کرتا رہا اور نفع کماتا رہا۔

اب دیکھئے: شریعت نے یہ حکم تو دے دیا کہ چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے، لیکن چور سے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ اگر ایک لاکھ روپیہ مسروق منہ کے پاس ہوتا تو وہ اس دوران اس سے اتنا نفع کماتا، لہٰذا تم اتنی رقم مزید ادا کرو، یہ مطالبہ چور سے نہیں کیا، تو جب چور ڈاکو جو مدیونِ مماطِل سے زیادہ بڑے مجرم ہیں، ان سے زیادتی کا مطالبہ نہیں کیا گیا تو مدیونِ مماطِل سے زیادتی کا مطالبہ کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے؟(۲)

"منافع مغصوبة" مضمون نہیں ہوتے:

اور دیکھئے: "منافع مغصوبة" حنفیہ کے نزدیک تو مضمون ہی نہیں،(۳) اور جن حضرات فقہاء کے نزدیک مضمون ہوتے ہیں، ان کے نزدیک بھی اس وقت مضمون ہوتے ہیں جب کہ وہ مغصوبہ چیز نقد کی شکل میں نہ ہو، بلکہ عین ہو، اگر نقد کی شکل میں ہو تو ان کے نزدیک بھی اس کے منافع مضمون نہیں ہوتے، جیسا کہ امام

---

(۱) رد المحتار، كتاب الحدود، باب التعزير، مطلب في التعزير بإخذ المال ۴/ ۶۱، ونصه: «وأفاد في البزازية أن معنى التعزير بأخذ المال على القول به إمساك شيء من ماله عنه مدة لينزجر ثم يعيده الحاكم إليه، لا أن يأخذه الحاكم لنفسه أو لبيت المال كما يتوهمه الظلمة إذ لا يجوز لأحد من المسلمين أخذ مال أحد بغير سبب شرعي».

(۲) بحوث في قضايا فقهية معاصرة، أحكام البيع بالتقسيط، ۱/ ۴۱، ونصه: «وإن المدين المماطل لا يتجاوز من أن يكون غاصبا أو سارقا إلخ».

(۳) تبيين الحقائق، كتاب الشهادة، باب الرجوع عن الشهادة ۴/ ۲۴۷، ونصه: «فلا يجب الضمان كما في إتلاف سائر المنافع المغصوبة حيث لا يجب الضمان عندنا».

شافعی (۱) اور امام مالکؒ (۲) کا یہی مسلک ہے، لہٰذا یہ کہنا کہ مدیون مماطل نے منافع غصب کر کے جو نقصان کیا ہے، وہ اس نقصان کو ادا کرے، یہ بات درست نہیں۔

یہ سود خور ذہنیت کا شاخسانہ ہے:

بات دراصل یہ ہے کہ یہ تصور اور خیال اور ذہنیت کہ اگر اتنے روز تک میں یہ رقم فلاں جگہ پر لگاتا تو مجھے وہاں سے اتنا نفع حاصل ہوتا، اور اتنے پیسے مجھے ملتے، لہٰذا وہ پیسے مجھے ادا کرو، یہ سود خور ذہنیت ہے، اس لیے کہ سرمایہ دارانہ نظام اور سود خوری کے نظام کا تصور یہ ہے کہ "پیسہ ہر روز نفع بخش ہے" یعنی پیسہ بذاتِ خود نفع دینے والی چیز ہے، اور یہ انڈے دینے والی مرغی ہے، جس کو روزانہ ایک انڈا دینا چاہیے، اور جس دن اس نے انڈا نہ دیا تو اس صورت میں جو شخص اس انڈا نہ دینے کا سبب بنا ہے، اس سے وہ انڈا وصول کرو، یہ سود خوری کی ذہنیت ہے، اور آج کل کی معاشی اصطلاح میں اس کو Opportunity Cost کہا جاتا ہے، یعنی ممکنہ اور متوقع نفع، یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ "بالقوۃ" کسی چیز کا نفع بخش ہونا، یہ روپیہ "بالقوۃ" نفع بخش ہے، لہٰذا اگر کسی نے ایک ہفتے یا ایک دن کے لیے پیسہ روک لیا تو گویا کہ اس نے اس "بالقوۃ" ہونے والے نفع کو روک لیا، لہٰذا اس کا تدارک کرنا اسکے ذمہ ضروری ہے۔

شرعاً "بالقوۃ نفع" معتبر نہیں ہے:

بات دراصل یہ ہے کہ شریعت نے نقود کے اندر "بالقوۃ" نفع کا اعتبار نہیں کیا، اس لیے کہ اگر اس کا اعتبار کر لیا جاتا تو پھر سود کا دروازہ چوپٹ کھل جاتا، اس لیے اس "بالقوۃ" نفع کا مطالبہ کرنا درست نہیں۔

---

(۱) المهذب في الفقه الإمام الشافعي للشيرازي، كتاب الغصب ۲/ ۲۰۱، ونصه: «وإن غصب دراهم فاشترى سلعة في الذمة ونقد الدراهم في ثمنها وربح ففي الربح قولان: قال في القديم: هو للمغصوب منه لأنه نماء ملكه فصار كالثمرة والولد، فعلى هذا يضمنه الغاصب إذا تلف في يده كالثمرة والولد، وقال في الجديد: هو للغاصب؛ لأنه بدل ماله فكان له». وكذا في بحوث في قضايا فقهية معاصرة، أحكام البيع بالتقسيط ۱/ ۴۱.

(۲) مناهج التحصيل لأبي الحسن الرجراجي المالكي، كتاب التفليس، المسئلة الثانية ۸/ ۲۰۶، ونصه: «الغاصب إذا غصب دنانير، فاتجر فيها ثم ربح، أنه يرد رأس المال دون الربح».

پھر تو قرض دینے والے پر ظلم ہوگا:

اب ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس صورت میں تو اس قرض دینے والے پر بڑا ظلم ہوگا، اور اس سے یہ کہا جائے گا کہ تو نے قرض دے کر کیوں حماقت کی؟ گویا کہ سارا نقصان قرض دینے والے کا ہوگا، اور آج کل کے اخلاق کا جیسا معیار ہے کہ لوگ وعدوں کا پاس نہیں کرتے، وقت پر ادائیگی نہیں کرتے، اب اگر قرض لینے والے کو کھلی چھٹی دے دی جائے گی اور اس سے کوئی مطالبہ نہیں کیا جائے گا تو وہ اور زیادہ تاخیر کرے گا تو اس صورت میں لوگ قرض دینے سے کترائیں گے اور اس کی وجہ سے کاروبار کے اندر نقصان ہوگا، اس کا کیا حل نکالا جائے؟

مدیونِ مماطل پر دباؤ ڈالنے کا شرعی طریقہ:

میں نے اس مشکل کا یہ حل تجویز کیا کہ اس مدیون سے دین کا عقد کرتے وقت ہی یہ معاملہ لکھوا لیا جائے کہ اگر استطاعت ہونے کے باوجود اس نے وقت پر ادائیگی نہ کی تو وہ اتنی فیصد رقم خیراتی کام میں لگائے گا اور وہ رقم دائن کی آمدنی کا حصہ نہیں ہوگی، اور نہ اس کو ملے گی، بلکہ خیراتی کام میں صرف ہوگی، لہٰذا اب ٹال مٹول کی صورت میں مدیون پر لازم ہوگا کہ وہ مقررہ رقم خیراتی کام میں دے، اگر قرض دینے والا کوئی بینک ہے، تو وہ بینک اپنے پاس ایک خیراتی فنڈ بنالے، اور قرض دیتے وقت قرض لینے والے سے یہ معاہدہ لکھوالے کہ وقت پر ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں اتنی فیصد رقم اس خیراتی فنڈ میں جمع کرائے گا، اور وہ رقم بینک کی آمدنی کا حصہ نہیں ہوگی، یہ معاہدہ اس لیے کیا جائے گا تاکہ اس پر دباؤ رہے، اور اس دباؤ کے نتیجے میں وہ وقت پر ادائیگی کردے۔[1]

اس حل کا شرعی جواز:

جہاں تک اس حل کے شرعی جواز کا تعلق ہے تو یہ معاہدہ ایک وعدہ ہے، جو قرض لیتے وقت مدیون کر رہا ہے

---

(۱) بحوث في قضايا فقهية معاصرة ۱/۴۴، ونصه: «والحل الحقيقي لهذه المشكلة...وهو أن يلتزم المدين عند توقيعه على اتفاقية المرابحة أو الإجارة بأنه إذا قصر في أداء واجبة المالي فإنه سوف يتبرع بمبلغ معلوم النسبة من الدين إلى بعض الجهات الخيرية ويسلم ذلك المبلغ إلى المصرف ليصرف بالنيابة عنه إلى تلك الجهات إلخ».

کہ اگر میں نے وقت پر ادا نہ کیا تو اتنی رقم خیراتی کام میں لگاؤں گا، اور فقہائے مالکیہ نے تو اس کی صراحت کی ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے، اور بعض فقہائے مالکیہ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص قرض لیتے وقت ایسا وعدہ کرے گا تو وہ قضاءً بھی نافذ ہوجائے گا، یعنی وقت پر ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں عدالت کے ذریعے بھی اس کو مجبور کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنا یہ وعدہ پورا کرے اور ادائیگی کرے، لہٰذا اس وعدہ کے ذریعہ دونوں کے حقوق کی رعایت ہوجاتی ہے، دائن کے حقوق کا اور اس کی رقم کا تحفظ بھی ہوجاتا ہے اور مدیون پر دباؤ بھی پڑ جاتا ہے کہ وہ وقت پر ادائیگی کرے اور سود کا مفسدہ بھی لازم نہیں آتا۔ (۱)

حدیثِ باب کا دوسرا جملہ:

اس حدیث کا دوسرا جملہ یہ ہے کہ:

﴿وَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتْبَعْ﴾

یعنی جب تم میں سے کسی کو غنی آدمی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کو چاہیے کہ وہ اس کے پیچھے لگ جائے۔

پیچھے لگانے کا مطلب یہ ہے کہ دین کا حوالہ دوسرے پر کردیا جائے تو دائن اس غنی کے پیچھے لگ جائے، مثلاً: مدیون یہ کہے کہ تم مجھ سے پیسے وصول کرنے کے بجائے فلاں سے وصول کرلینا، اس کو "حوالہ" کہتے ہیں، اور پیچھے لگنے کا مطلب یہ ہے کہ دائن اس حوالے کو قبول کرلے، گویا کہ حدیث کے اس جملے میں "حوالہ" قبول کرنے کی ترغیب دی گئی ہے، اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ "حوالہ" شرعاً جائز ہے، (۲) لیکن حدیث کے اس جملے سے متعدد فقہی مسائل متعلق ہیں۔

---

(۱) تحرير الكلام في مسائل الالتزام للخطاب المالكي، الباب الثاني في الالتزام المعلق على فعل الملتزم، ص: ۱۷۶، ونصه: «وأما إذا إلتزم المدعى عليه [للمدعي] أنه إن لم يوفه حقه في وقت كذا فله عليه كذا وكذا فهذا لا يختلف في بطلانه لأنه صريح الربا ...وأما إذا إلتزم أنه إن لم يوفه حقه في وقت كذا فعليه كذا وكذا الفلان أو صدقة للمساكين فهذا [هو محل الخلاف] المعقود له هذا الباب فالمشهور أنه لا يقضى به كما تقدم وقال ابن دينار: يقضى به».

(۲) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب البيوع، باب تحريم بيع فضل المال الذي يكون إلخ، تحت الرقم: ۱۵۶۴، ونصه: «معناه وإذا أحيل بالدين الذي له على موسر فليحتل...والجمهور أنه إذا أحيل على ملى استحب له قبول الحوالة».

امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک:

اس حدیث سے امام احمد بن حنبلؒ نے اس بات پر استدلال فرمایا کہ "حوالے" کی صحت کے لیے "مُحیل" کا حوالہ کر دینا کافی ہے، "محتال" یعنی دائن کی رضامندی ضروری نہیں، گویا کہ "مدیون" اگر اپنے "دائن" سے کہے کہ میں اپنے دین کا حوالہ فلاں پر کرتا ہوں، اور وہ "فلاں" دین کو قبول بھی کر لے تو اب "دائن" پر واجب ہے کہ اس حوالے کو قبول کرے، اگر "دائن" راضی نہ ہو تب بھی حوالہ درست ہو جائے گا، وہ فرماتے ہیں کہ حدیثِ باب میں "فلیتبع" صیغۂ امر ہے، اور صیغۂ امر وجوب پر دلالت کرتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ پیچھے لگ جانا واجب ہے، چاہے دائن اس پر راضی ہو یا نہ ہو۔ (۱)

جمہور فقہاء کا مسلک اور ان کی دلیل:

لیکن ائمۂ ثلاثہ یعنی حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہؒ اور جمہور فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ "محتال" یعنی دائن کی رضامندی کے بغیر "حوالہ" درست نہیں ہوتا، ان کے نزدیک "حوالہ" ایک سہ فریقی معاملہ ہے، اس میں تین فریق ہوتے ہیں اور تینوں کی رضامندی ضروری ہے، ایک "محیل" دوسرے "محتال" تیسرے "محتال علیہ" جب تک یہ تینوں فریق متفق نہ ہوں، اس وقت تک حوالہ درست نہیں ہوتا، لہٰذا "محتال" یعنی دائن کی رضامندی بھی ضروری ہے۔

جمہور فقہاء اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو ترمذی شریف میں پیچھے "بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ العَارِيَةَ مُؤَدَّاةٌ" میں گزری، جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿عَلَى اليَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ﴾ (۲)

یعنی ہر ہاتھ پر وہ چیز واجب ہے جو اس نے لی ہو، یہاں تک کہ وہ مالک کو ادا کر دے۔

---

(۱) نيل المأرب بشرح دليل الطالب لعبد القادر بن عمر الشَّيْبَاني الحنبلي، كتاب البيع، باب الحوالة ۱/ ۳۸۳، ونصه: «لا رضا المحتال إن كان المحال عليه مليئا فيجب على من أُحيل على ملي أن يحتال، فإن امتنع المحتال أجبر على اتباعه».

(۲) سنن الترمذي، باب ما جاء أن العارية مؤداة، رقم: ۱۲۶۶.

اس حدیث کی وجہ سے مدیون پر واجب ہے کہ وہ اپنا دین "دائن" تک پہنچائے، اور یہ وجوب اس وقت تک ہے جب تک وہ ادا نہ کردے، اس سے معلوم ہوا کہ اصل ذمہ داری مدیون کی ہے، اور "دائن" کو مدیون سے مطالبے کا حق حاصل ہے اور یہ حق دائن کی رضامندی کے بغیر ساقط نہیں ہوگا۔ (۱)

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ "فلیتبع" میں جو امر ہے، یہ وجوب کے لیے نہیں ہے بلکہ استحباب کے لیے ہے، (۲) گویا کہ "دائن" کو یہ ہدایت فرمائی گئی ہے کہ اگر کوئی "مدیون" کسی غنی آدمی پر حوالہ کررہا ہے تو اس کو قبول کرلو، لیکن اس کے ذمہ قبول کرنا واجب نہیں کیا گیا۔

جمہور فقہاء کی عقلی دلیل:

جمہور فقہاء عقلی دلیل یہ بیان فرماتے ہیں کہ مدیون، مدیون میں بھی فرق ہوتا ہے، ایک "مدیون" نرم مزاج کا ہے، اس سے بات کرنا آسان، اس سے دین کا مطالبہ کرنا آسان، اس سے اگر بات کی جائے تو کم از کم دل تو ٹھنڈا ہوجائے گا، چاہے وہ پیسے اس وقت ادا نہ کرے، ایک دوسرا "مدیون" ہے کہ جو سخت مزاج ہے، اس سے ملاقات ہونی بھی مشکل ہے، اگر ملاقات ہو بھی جائے تو بات کرتے وقت لٹھ مارے، ایسے آدمی سے دین کا مطالبہ کرنا اور دین وصول کرنا بہت دشوار ہوتا ہے، جب کہ نرم مزاج آدمی سے دین وصول کرنا آسان ہوتا ہے، لہٰذا دائن کو اس بات پر مجبور کرنا کہ جاکر فلاں سخت مزاج آدمی سے اپنا دین وصول کرے اور "مدیون" سے مطالبہ نہ کرے، یہ شریعت کا تقاضہ نہیں ہے۔ (۳)

اس کے علاوہ جمہور فقہاء یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر ایک مرتبہ یہ قبول کرلیا گیا کہ "حوالہ" قبول کرنا "دائن" پر

---

(۱) تكملة فتح الملهم، كتاب المساقاة والمزارعة، باب تحريم مطل الغني، ۱/ ۵۱۰، تحت الرقم: ۳۹۷۳، ونصه: «أما الحنفية والجمهور فاستدلوا بحديث سمرة بن جندب عن النبي ﷺ قال: على اليد ما أخذت حتى تؤدي... فدل الحديث على أن المدين لا يبرأ من ذمته حتى يؤدي الدين بنفسه فوجب أن لا تصح الحوالة إلا برضا من الدائن لأجل هذا الحديث وحمل الجمهور حديث الباب على الندب والاستحباب».

(۲) نفس المصدر.

(۳) فتح القدير، كتاب الحوالة ۷/ ۲۳۹، ونصه: «تصح الحوالة برضا المحيل والمحتال والمحتال عليه أما المحتال فلأن الدين حقه وهو أي: الدين الذي ينتقل بها أي: بالحوالة والذمم متفاوتة في حسن القضاء والمطل فلا بد من رضاه وإلا لزم الضرر بإلزامه اتباع من لا يوفيه».

واجب ہے تو پھر یہ سلسلہ غیر متناہی ہو جائے گا؛ کیونکہ مثلاً: "الف" نے دین کا حوالہ "ب" پر کر دیا، جب "دائن" "ب" سے دین کا مطالبہ کرنے پہنچا تو اس نے "ج" پر حوالہ کر دیا، جب "دائن" "ج" کے پاس پہنچا تو اس نے "د" پر حوالہ کر دیا، اور ہر جگہ دائن کو حوالہ قبول کرنا واجب کر دیا گیا ہے تو اس صورتِ حال میں دائن بے چارہ چکر لگاتے لگاتے ختم ہو جائے گا اور دین پھر بھی وصول نہیں ہوگا، اس سے یہی بات نکلتی ہے کہ حدیثِ باب میں حوالہ قبول کرنے کا "امر" وجوب کے لیے نہیں بلکہ استحباب کے لیے ہے۔ (۱)

حوالے میں "محیل" بری ہوگا یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ جو اس حدیث سے متعلق ہے، اور جس کی طرف امام ترمذیؒ نے بھی اشارہ فرمایا ہے وہ یہ کہ امام احمد بن حنبلؒ اور امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ حوالے کے نتیجے میں "محیل" (مدیون اصلی) بری ہو جاتا ہے، اور دائن کو یہ حق نہیں رہتا کہ وہ آئندہ کبھی بھی اپنے دین کا "محیل" سے مطالبہ کرے، بلکہ اس پر واجب ہے کہ ہمیشہ "محتال علیہ" سے مطالبہ کرے، اور اب کسی بھی حال میں اصل مدیون (محیل) سے مطالبہ کا حق لوٹ کر نہیں آئے گا، (۲) امام مالکؒ کا بھی یہی قول بتایا جاتا ہے۔ (۳)

امام صاحبؒ کا مسلک:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر "توی" متحقق ہو جائے تو اس صورت میں "دائن" اصلی مدیون (محیل)

---

(۱) تكملة فتح الملهم، كتاب المساقاة والمزارعة، باب تحريم مطل الغني، ۱/ ۵۱۰، تحت الرقم: ۳۹۷۳، ونصه: «ومن جهة الأخرى لو أجبر الدائن على قبول الحوالة لوجب أيضا إذا أحاله المحال عليه على آخر أن يجبر على اتباعه ثم إذا أحاله ذلك على آخر أن يجبر على اتباعه ويجري هذا الإجبار لا إلى نهاية وفيه ضرر ظاهر».

(۲) منار السبيل في شرح الدليل لإبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان الحنبلي، كتاب البيع، باب الحوالة ۱/ ۳۶۲ ونصه: «أفلس المحال عليه بعد ذلك أو مات فلا يرجع على المحيل، كما لو أبرأه؛ لأن الحوالة بمنزلة الإيفاء»، وفي الإقناع في الفقه الشافعي للماوردي الشافعي، كتاب الحوالة ۱/ ۱۰۷، ونصه: «إذا كان على رجل دين فأحال به على رجل له عليه مثله صحت الحوالة إذا قبلها صاحب الدين وليس قبول المحال عليه معتبرا ويبرأ المحيل بها من الدين ولا يرجع بها صاحب الدين إن أفلس المحال عليه أو جحد».

(۳) الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر، كتاب الحوالة ۲/ ۷۹۷، ونصه: «فإذا استحال عليه ورضي ذمته الى ذمة الاخر بريء المحيل من الدين ولم يكن عليه منه تبعة وصار الحق على المحال عليه ولا رجوع له على المحيل أبدا».

سے مطالبہ کا حق رکھتا ہے، اور "توی" یہ مصدر ہے، تَوِیَ، یتوی سے، اس کے معنی ہیں "ہلاک ہوجانا"، "حوالہ" میں "توی" کی کئی صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ مثلاً: "محتال علیہ" نے دین ادا کرنے سے انکار کردیا کہ میں دین ادا نہیں کروں گا اور دائن کے پاس دین ثابت کرنے کے لیے کوئی بینہ اور ثبوت بھی نہیں ہے، تو اس صورت میں "توی" متحقق ہوگیا، دوسری صورت یہ ہے کہ دین ادا کرنے سے پہلے "محتال علیہ" کا انتقال ہوگیا، اور اس نے ترکہ میں اتنا مال نہیں چھوڑا کہ اس سے دین ادا ہوجائے، اس صورت میں بھی "توی" پایا گیا، تیسری صورت صاحبینؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر قاضی اور عدالت نے "محتال علیہ" کو مفلس اور دیوالیہ قرار دے دیا تو اس صورت میں بھی "توی" متحقق ہوگیا، لہٰذا مندرجہ بالا صورتوں میں سے کسی صورت کے پائے جانے کی وجہ سے "توی" متحقق ہوجائے گا تو اب "دائن" اصل مدیون سے مطالبہ کرسکتا ہے کہ اب تم میرا دین ادا کرو۔ (۱)

امام شافعی اور امام احمدؒ کا استدلال:

امام شافعی اور امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ حدیثِ باب سے استدلال فرماتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿وَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتْبَعْ﴾

اس میں فرمایا کہ: جب پیچھے لگا دیا جائے تو پیچھے لگے رہو۔

یعنی ہمیشہ پیچھے لگے رہو، اور اس میں ذکر نہیں کہ جس نے پیچھے لگایا ہے اس سے رجوع کرسکتے ہو، لہٰذا ہمیشہ اسی کے پیچھے لگنا ہوگا۔ (۲)

---

(۱) العناية، كتاب الحوالة ۷/ ۲۴۳، ونصه: «(ولا يرجع المحتال على المحيل إلا أن يتوى حقه)...(والتوى عند أبي حنيفة رحمه الله أحد الأمرين: إما أن يجحد الحوالة ويحلف ولا بينة له عليه، أو يموت مفلسا) لأن العجز عن الوصول إلى الحق وهو التوى في الحقيقة يتحقق بكل واحد منهما (وقالا هذان الوجهان، ووجه ثالث وهو أن يحكم الحاكم بإفلاسه حال حياته)».

(۲) الأم للشافعي، الحوالة ۳/ ۲۳۳، ونصه: «أخبرنا الشافعي إملاء قال والقول عندنا والله تعالى أعلم ما قال مالك بن أنس: إن الرجل إذا أحال الرجل على الرجل بحق له ثم أفلس المحال عليه أو مات لم يرجع المحال على المحيل أبدا فإن قال قائل ما الحجة فيه؟ قال مالك بن أنس أخبرنا عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال «مطل الغني ظلم وإذا أتبع أحدكم على ملي فليتبع».

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

امام ابوحنیفہؒ حضرت عثمان غنیؓ کے اثر سے استدلال فرماتے ہیں جو امام ترمذیؒ نے یہاں تعلیقًا نقل کیا ہے، وہ یہ ہے کہ:

﴿لَيْسَ عَلَى مَالِ مُسْلِمٍ تَوًى﴾(۱)

یعنی مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں آسکتی۔

حضرت عثمانؓ نے یہ بات اسی سیاق میں بیان فرمائی کہ اگر ہم یہ کہیں کہ دائن اب محیل سے رجوع اور مطالبہ نہیں کرسکتا تو اس صورت میں مسلمان کے مال پر ہلاکت آگئی، اس لیے کہ دائن کا مال ضائع ہوگیا اور اب ملنے کی کوئی امید نہیں، حالانکہ مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں۔(۲)

شافعیہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب

امام شافعیؒ اس اثر پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس اثر کا مدار ایک راوی خلید بن جعفر پر ہے اور ان کو مجہول قرار دیا گیا ہے، اس لیے اس اثر سے استدلال درست نہیں، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ خلید بن جعفر صحیح مسلم کے رجال میں سے ہیں، حضرت شعبہؒ جیسے "مُتَعَنِّت فی الرِّجال" نے ان سے حدیثیں روایت کی ہیں، لہٰذا ان کی حدیث قابلِ استدلال ہے،(۳) بعض شافعیہ نے اس اثر "لَيْسَ عَلَى مَالِ مُسْلِمٍ تَوًى" کی کچھ تاویل بھی کی ہے، وہ یہ کہ یہ اس صورت میں ہے جب حوالے کے وقت دائن یہ سمجھ رہا تھا کہ "محتال علیہ" غنی اور مالدار ہے اور پیسے ادا کرنے پر قادر ہے، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ غنی نہیں ہے بلکہ فقیر ہے، ایسی صورت میں "لَيْسَ عَلَى مَالِ مُسْلِمٍ تَوًى" صادق آتا ہے، لیکن اگر وہ پہلے بھی غنی تھا اور اس کا غنی ہونا

---

(۱) أخرجه البيهقي في الكبرى، كتاب الحوالة، باب من قال يرجع على المحيل، رقم: ۱۱۳۹۱، ونصه: «عن عثمان بن عفان قال: ليس على مال امرئ مسلم توى».

(۲) العناية، كتاب الحوالة ۷/ ۲۴۴، ونصه: «ويؤيد ماذهبنا إليه ما روي عن عثمان رضي الله عنه أنه قال: إذا توى المال على المحال عليه عاد الدين على المحيل كما كان، ولا توى على مال مسلم».

(۳) الجوهر النقي على هامش سنن البيهقي ۶/ ۷۱، ونصه: «ثم قال البيهقي (الرجل المجهول في هذا الحكاية خليد بن جعفر بصري لم يحتج به البخاري واخرج مسلم حديثه الذي يرويه مع المستمر».

معلوم تھا، بعد میں وہ مفلس ہوگیا تو اس صورت میں یہ اثر صادق نہیں آئے گا۔

اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ اثر تو مطلق ہے، پھر آپ نے اس میں کہاں سے قیدیں داخل کردیں، اور اس کی تائید میں حضرت علیؓ کا اثر بھی موجود ہے، جس میں آپ نے فرمایا کہ "حوالہ" میں "توی" کی صورت میں محیل سے رجوع کرسکتے ہیں، اسی طرح حضرت حسن بصری اور حضرت قاضی شریح، حضرت ابراہیمؒ یہ سب حضرات تابعین بھی اس بات کے قائل ہیں کہ "محیل" کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔ (۱)

حدیثِ باب کا جواب:

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں یہ کہاں ذکر کیا گیا ہے کہ قیامت تک اس کے پیچھے لگے رہنا، چاہے پیسے ملیں یا نہ ملیں، چاہے "محتال علیہ" مرجائے یا زندہ رہے، چاہے وہ انکار کرے یا اقرار کرے، یہ سب باتیں حدیث میں کہاں ہیں؟ بلکہ حدیث میں تو حوالے کو "مَلِي" ہونے پر موقوف کیا گیا ہے کہ اگر غنی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کے پیچھے لگ جاؤ، جس کا مطلب یہ ہے کہ "حوالہ" کے قبول کرنے کا مدار "محتال علیہ" کے غنی ہونے پر ہے، اگر وہ غنی نہیں ہے تو اس صورت میں حوالہ قبول کرنے کی علت باقی نہیں رہی، لہٰذا افلاس کی صورت میں اصل مدیون کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ (۲)

"چیک" (Check) پر حوالے کے احکام جاری ہوں گے:

ہمارے موجودہ دور میں حوالے کا رواج بہت ہوگیا ہے، جیسے یہ چیک ہے، جس شخص کا بینک کے اندر اکاونٹ ہے وہ کسی کے نام چیک جاری کردیتا ہے کہ جاکر بینک سے یہ رقم وصول کرلو، یہ بھی حوالہ ہے، اس لیے کہ چیک جاری کرنے والے کا دین بینک پر ہے، اور چیک جاری کرنے والے پر دوسرے شخص کا دین ہے،

---

(۱) طرح التثريب في شرح التقريب لزين الدين العراقي، فائدة المعتبر في صحة الحوالة ۶/ ۱۶۷، ونصه: «وحكى ابن حزم عن علي وشريح والحسن والنخعي والشعبي أنه يرجع على المحيل».

(۲) تكملة فتح الملهم، كتاب المساقاة والمزارعة، ۱/ ۵۱۳، تحت الرقم: ۳۹۷۳، ونصه: «وأما حديث الباب فلا يدل على مذهبهم أصلا، فإنه يأمر بمطالبة المحال عليه بشرط كونه مليئا ولا يدل على أنه لا يرجع المحتال على المحيل أبدا ولا سيما فإن الحديث قد جعل ملاءة المحتال عليه مدار اللحوالة فحيث فقدت الملاءة فيه فلا مانع من الرجوع على الأصيل».

اب یہ چیک جاری کرنے والا اپنے دین کا حوالہ بینک پر کردیتا ہے، اس صورت میں بینک "محتال علیہ" ہوتا ہے، چیک جاری کرنے والا "محیل" اور جس کے نام چیک جاری ہوا ہے وہ "محتال" ہے، لہٰذا اس پر حوالے کے تمام احکام جاری ہوں گے۔ (۱)

چیک سے ادائے زکوٰۃ اور بیعِ صرف کا حکم:

چونکہ یہ حوالہ ہے، اس لیے اگر کسی شخص نے دوسرے کو چیک دے دیا تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے نقد پیسے ادا کردیئے، لہٰذا اگر کسی شخص نے چیک کے ذریعے زکوٰۃ ادا کی، تو اس وقت تک زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی جب تک وہ شخص بینک سے نقد رقم وصول نہ کرلے، اسی طرح چیک کے ذریعہ ادائیگی کی صورت میں بیعِ صرف درست نہیں ہوگی، اس لیے کہ بیع صرف میں مجلس کے اندر قبضہ ضروری ہے، جب کہ چیک کے اندر ادائیگی نہیں ہے، بلکہ حوالہ ہے، اسی طرح چیک کے علاوہ بھی دین کی جتنی رسیدات آج کل رائج ہیں، ان سب کا بھی یہی حکم ہے۔ (۲)

کچھ عرصہ پہلے تک کرنسی نوٹ کے بارے میں بھی تمام علماء یہ کہا کرتے تھے کہ یہ نوٹ بھی دین کی رسید ہے اور اس کی ادائیگی بھی حقیقت میں حوالہ ہے، اس لیے اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی اور اس کے ذریعے بیعِ صرف بھی درست نہیں ہے، لیکن اس کے بارے میں تفصیل پہلے عرض کرچکا ہوں کہ اب کرنسی نوٹ رسید نہیں ہے، بلکہ اب "ثمنِ عرفی" بن گئے ہیں، اس لیے اس کے ذریعے زکوٰۃ بھی ادا ہوجائے گی اور بیعِ صرف بھی درست ہے۔ (۳)

---

(۱) المصدر السابق، ۱/ ۵۱۴ ونصه: «ثم أن معظم الأوراق المالية التي يتعامل بها الناس اليوم حكم التعامل بها حكم الحوالة كالشيك المصرفي أو البوند (BOND) والكمبيالات».

(۲) نفس المصدر.

(۳) نفس المصدر، ۱/ ۵۱۵.

باب ما جاء في المنابذة والملامسة

(۱۳۱۰)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ:«نَهٰى رَسُولُ الله صَلَّى الله عليه وسلم عَنْ بَيْعِ الْمُنَابَذَةِ وَالْمُلَامَسَةِ».(۱)

"مُنَابَذَة" کے معنی یہ ہیں کہ بائع مشتری سے یہ کہتا ہے کہ جس وقت یہ چیز جس کا بھاؤ تاؤ ہوا ہے میں تمہاری طرف پھینکوں گا، اس وقت بیع لازم ہوجائے گی، اور "مُلَامَسَة" کے معنی یہ ہیں کہ بائع مشتری کے درمیان جس چیز کا بھاؤ تاؤ ہورہا ہے، اس کے بارے میں مشتری یہ کہے کہ جس وقت میں اس کو ہاتھ لگاؤں گا اس وقت بیع لازم ہوجائے گی، اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان دونوں سے منع فرمایا، زمانۂ جاہلیت میں ان دونوں کا رواج تھا،(۲) ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ان میں "تعليق التمليك على الخطر" پائی جارہی ہے،(۳) جو "غَرر" ہی کی ایک قسم ہے، اس لیے یہ دونوں بیع جائز نہیں۔

---

(۱)أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الملامسة، رقم: ۲۱۴۴، أخرجه النسائي، كتاب البيوع، بيع المنابذة، رقم: ۴۵۱۱.

(۲)التف في الفتاوى للسغدي الحنفي، أنواع البيوع الفاسدة ۱/۴۶۶، ونصه: «والرابع بيع الملامسة وكان في الجاهلية إذا مس المشتري السلعة كانت له بما أراد من الثمن عند المساومة، والخامس بيع المنابذة وهو أيضا كان بيع جاهلية وصورته اذا نبذ البائع السلعة إلى المشتري وقع البيع بما أراد البائع عند المساومة».

(۳)البناية، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد ۸/۱۵۸، ونصه: «لأن في كل واحد من هذه البيوع تعليقا أي: تعليق التمليك بالخطر».

باب ما جاء في السلف في الطعام والتمر

(۱۳۱۱)عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَدِمَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يُسْلِفُونَ فِي التَّمْرِ، فَقَالَ: «مَنْ أَسْلَفَ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ».(۱)

"سَلَف" سے مراد ہے "بیعِ سلم":

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو اہلِ مدینہ تمر میں "بیع سلم" کیا کرتے تھے، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ: جب تم بیع سلم کرو تو کیل اور وزن معلوم ہونا چاہیے اور اجل بھی متعین ہونی چاہیے۔

اس حدیث سے بیعِ سلم کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے۔

"حیوان" میں بیعِ سلم کا حکم:

"حیوان" میں بیع سلم کے جواز کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک حیوان میں بیع سلم جائز ہے(۲) اور حنفیہ کے نزدیک حیوان میں بیع سلم جائز نہیں،(۳) اس لیے کہ حنفیہ کے

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب السلم، باب السلم في كيل معلوم، رقم: ۲۲۳۹، وأخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب السلم، رقم: ۱۶۰۴.

(۲) الحاوي الكبير للماوردي، كتاب البيوع، باب السلم ۵/ ۸۸۲، ونصه: «قال الماوردي: وهذا الفصل حكاه المزني عن الشافعي وأراد به الشافعي شيئا، وأراد به المزني غيره، فأما مراد الشافعي به؛ فهو جواز السلم في الحيوان».

(۳) الهداية، كتاب البيوع، باب السلم ۳/ ۷۱، ونصه: «ولا يجوز السلم في الحيوان».

نزدیک بیعِ سلم کے لیے ضروری ہے کہ یا تو وہ چیز کیلی ہو، یا وزنی ہو، یا عددیاتِ متقاربہ میں سے ہو، لہٰذا اگر کوئی چیز عددیاتِ متفاوتہ میں سے ہے جس کے افراد اور آحاد میں بہت زیادہ تفاوت ہوتا ہے تو اس میں بیعِ سلم جائز نہیں، اس لیے کہ ان میں جھگڑے کا امکان ہے،(۱) جب ادائیگی کا وقت آئے گا تو بائع کہے گا کہ میں نے ادنیٰ چیز میں سلم کیا تھا اور مشتری کہے گا کہ نہیں، اعلیٰ اور عمدہ چیز میں سلم ہوا تھا۔

حیوان کا استقراض جائز ہے یا نہیں؟

اس اختلاف کی بناء اور مدار ایک دوسرے مسئلے پر ہے، وہ یہ ہے کہ شافعیہؒ کے نزدیک حیوان کا "استقراض" (قرض پر لینا) جائز ہے،(۲) اور ہمارے نزدیک حیوان کا استقراض بھی جائز نہیں، اس لیے کہ "استقراض" ہمیشہ "ذوات الأمثال" میں ہوتا ہے، "ذوات القیم" میں استقراض جائز نہیں؛(۳) کیونکہ یہ قاعدہ کلیہ اور اصول ہے کہ "الديون تُقْضَى بأمْثَالها"(۴) لہٰذا قرض کے لیے مثلی ہونا ضروری ہے،(۵) اور عددیات متفاوتہ میں مثل نہیں ہوتا، اس لیے ان میں نہ تو "استقراض" درست ہے اور نہ بیعِ سلم درست ہے۔

حیوان کی ادھار بیع جائز نہیں:

یہ حدیث پیچھے گزر چکی ہے کہ:

---

(۱) البحر الرائق، كتاب البيوع، باب السلم ۶/۱۶۹، ونصه: «ما أمكن ضبط صفته ومعرفة قدره صح السلم فيه لأنه لا يفضي إلى المنازعة...أي: وما لا يمكن ضبط صفته ومعرفة قدره لا يصح السلم فيه؛ لأنه يفضي إلى المنازعة».

(۲) الفقه المنهجي على مذهب الامام الشافعي للدكتور مُصطفى الخنْ، أركان عقد القرض وشروطها ۶/ ۱۰۵، ونصه: «ويصحّ القرض في الحيوانات والعقارات وغيرها من القيميات التي تنضبط بالوصف».

(۳) التجريد للقدوري، مسالة استقراض ما لا مثل له ۵/۲۶۸۶، ونصه: «قال أصحابنا: لا يجوز استقراض ما لا مثل له».

(۴) الكافي شرح البزدوي للصنعاني، باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار، ۱/ ۴۳۰ ونصه: «لأن الديون تقضى بأمثالها لا بأعيانها».

(۵) عمدة القاري، كتاب البيوع، باب بيع العبيد والحيوان بالحيوان نسيئة، تحت الرقم: ۸۰، ونصه: «ولا يجوز الاستقراض إلا مما له مثل كالمكيلات والموزونات والعدديات المتقاربة».

﴿نَهٰى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الحَيَوَانِ بِالحَيَوَانِ نَسِيئَةً﴾

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان کی ادھار بیع سے بھی منع فرمادیا، جب ادھار بیع ممنوع ہے تو "استقراض" بھی ممنوع ہوگی، اس لیے کہ دونوں کی علت ایک ہے، وہ ہے اس کا "عددیاتِ متفاوتة" میں سے ہونا، لہٰذا بیعِ سلم بھی جائز نہیں ہوگی۔

حنفیہ کی دلیل حضرت فاروق اعظمؓ کا اثر:

ہماری ایک اور دلیل حضرت فاروق اعظمؓ کا اثر ہے وہ یہ کہ آپ نے ایک مرتبہ ارشاد فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے اور "ربا" کے بارے میں بعض باتوں کی آپ نے تفصیل بیان نہیں فرمائی، لہٰذا تم "ربا" سے بھی بچو اور "رِيبَة" سے بھی بچو، یعنی جہاں "ربا" کا شبہ ہو، اس سے بھی بچو، جب حضرت فاروق اعظمؓ نے یہ بات ارشاد فرمائی تو بعض لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا ہونے لگا کہ "ربا" کا پورا معاملہ مبہم ہے اور اس میں یہ پتہ لگانا مشکل ہے کہ کیا چیز ربا ہے اور کیا چیز ربا نہیں ہے، تو ایک دوسرے موقع پر حضرت عمر فاروقؓ نے اس غلط فہمی کو دور کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

﴿إِنَّ مِنَ الرِّبا أَبْوَابًا لَا تَخْفَى عَلَى أَحَدٍ وَمِنْهَا السَّلَمُ فِي السِّنِّ﴾[1]

یعنی ربا کے کچھ ابواب ایسے ہیں جو کسی پر بھی پوشیدہ نہیں ہیں، اور انہیں میں سے "مویشیوں" میں سلم کرنا ہے۔

"سن" کے لغوی معنی ہیں "عمر" لیکن کنایۃً اس لفظ کا اطلاق "مویشی" پر بھی ہوتا ہے،[2] حضرت عمر فاروق اعظمؓ نے یہ فرمادیا کہ "مویشیوں پر سلم کرنا" "ربا" کا وہ باب ہے جو کسی پر بھی مخفی نہیں ہے، گویا کہ انہوں نے حیوان کے اندر سلم ناجائز قرار دیا، اور "ربا" کا ایک شعبہ قرار دیا، لہٰذا حنفیہ کے نزدیک حیوان میں نہ بیعِ سلم

---

(۱) نخب الأفكار للعيني، كتاب البيوع، باب استقراض الحيوان، ۱۳۲/۱۲، ونصه: «وروي أيضًا عن عمر بن الخطاب، وروي عنه أنه قال: "إن من الربا أبوابًا لا تخفى، وإن منها السلم في السنِّ"»، وكذا في منصف عبد الرزاق، كتاب البيوع، باب السلف في الحيوان، رقم: ۱۴۱۶۱.

(۲) النهاية في غريب الحديث والأثر لأبي السعادات الجزري، باب السين مع النون، المادة: س، ن، ن ۴۱۲/۲، ونصه: «في حديث عمر أنه خطب فذكر الربا فقال إن فيه أبوابا لا تخفى على أحد منها السلم في السن يعني الرقيق والدواب وغيرهما من الحيوان أراد ذوات السن».

جائز ہے، نہ استقراض جائز ہے، اور نہ بیع نسیئہ جائز ہے۔

امام شافعیؒ کے استدلات اور اس کے جوابات پیچھے "بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ بَيْعِ الحَيَوَانِ بِالحَيَوَانِ نَسِيئَةً "میں گزر چکے ہیں، وہاں دیکھ لیا جائے۔

باب ما جاء في أرض المشترك يريد بعضُه مبيعَ نصيبه

(۱۳۱۲) عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، أَنَّ نَبِيَّ اللهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: «مَنْ كَانَ لَهُ شَرِيكٌ فِي حَائِطٍ فَلَايَبِيعُ نَصِيبَهُ مِنْ ذٰلِكَ حَتَّى يَعْرِضَهُ عَلَى شَرِيكِهِ»(۱)

حضرت جابر بن عبداللہؓ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص کا کسی باغ میں کوئی شریک ہو، وہ اپنا حصہ باغ میں سے فروخت نہ کرے، جب تک کہ وہ اپنا حصہ اپنے شریک کو پیش نہ کردے۔

مثلاً: ایک باغ دوآدمیوں کے درمیان مشترک ہے، ایک شریک اپنا حصہ دوسرے کسی شخص کے ہاتھ فروخت کرنا چاہتا ہے تو اس پر واجب ہے کہ کسی اور کو بیچنے سے پہلے اپنا حصہ اپنے شریک کو پیش کرے، اور اس سے کہے کہ میں اپنا حصہ فروخت کررہا ہوں، اتنی قیمت لگ رہی ہے اگر تم چاہو تو اس قیمت پر تم لے لو، اگر وہ شریک خرید لے تو ٹھیک ہے، ورنہ پھر دوسرے کے ہاتھ فروخت کردے۔

بہرحال یہ حکم متفق علیہ ہے کہ شریک پر پیش کرنا چاہیے، لیکن اگر اس نے شریک پر پیش کیا اور شریک نے خریدنے سے انکار کردیا تو اب سوال یہ ہے کہ کیا اس کے انکار کرنے سے اس کا حقِ شفعہ ساقط ہوجائے گا یا نہیں؟

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب الشفعة، رقم: ۱۶۰۸، وأخرجه أحمد في مسنده، مسند جابر بن عبدالله، رقم: ۱۴۸۵۴.

شریک خریدنے سے انکار کردے تو حقِ شفعہ کے اسقاط کا حکم:

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک حقِ شفعہ ساقط ہوجائے گا،[۱] اس لیے کہ اس کو پیش کش کی گئی، خریدنے کا موقع دیا گیا، اس کے باوجود اس نے نہیں خریدا تو اس نے اپنے حق شفعہ کو ساقط کردیا، لہٰذا اب اگر وہ دوسرے شخص کو فروخت کرے گا تو اس شریک کو حقِ شفعہ نہیں ملے گا اور بیع تام ہوجائے گی۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب شریک نے پیش کش کے وقت خریدنے سے انکار کیا تو اس انکار سے حقِ شفعہ ساقط نہیں ہوا بلکہ جس وقت وہ شریک دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے گا، اس وقت اس کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا، اس لیے کہ حقِ شفعہ ثابت ہی بیع سے ہوتا ہے، جب تک بائع نے بیع نہیں کی تھی اس وقت تک حقِ شفعہ ثابت ہی نہیں ہوا تھا، اور جب بیع سے پہلے ثابت ہی نہیں ہوا تھا تو ساقط کیسے ہوجائے گا؟ اس لیے کہ "ساقط" ہونا تو "ثابت" ہونے کی فرع ہے، لہٰذا پیش کش کے وقت خریدنے سے انکار کرنا حقِ شفعہ کے ساقط ہونے کا موجب نہیں، لہٰذا بیع کے بعد انکار کرنے سے یہ حق ساقط ہوگا، اس سے پہلے ساقط نہیں ہوگا۔[۲]

"وِجَادة" کا حکم:

حضرت قتادہؒ کے پاس حضرت سلیمان یشکری[۳] کا صحیفہ آگیا تھا اور حضرت سلیمان یشکری کے پاس

---

(۱) المغني لابن قدامة، كتاب الشفعة ۵/ ۲۸۲، ونصه: «مسألة قال: وإن أذن الشريک في البيع ثم طالب بالشفعة بعد وقوع البيع فله ذلک وجملة ذلک أن الشفيع إذا عفا عن الشفعة قبل البيع فقال: قد أذنت في البيع أو قد أسقطت شفعتي أو ما أشبه ذلک لم تسقط، وله المطالبة بها متى وجد البيع، هذا ظاهر المذهب... وروي عن أحمد ما يدل على أن الشفعة تسقط بذلک إلخ»

(۲) فتح القدير، كتاب الشفعة ۹/ ۳۷۰، ونصه: «والحاصل أن استحقاق الشفعة بالشركة عند البيع أو بالشركة والبيع».

(۳) آپ کا پورا نام سلیمان بن قیس یشکری بصری ہے، آپ تابعین میں سے تھے، علمائے مدینہ میں اعلیٰ مقام رکھتے تھے۔ آپ نے حضرت جابر بن عبداللہ اور ابوسعید خدری سے روایات نقل کی ہیں۔ آپ عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کے دور خلافت میں ۷۰ اور ۸۰ ہجری کے درمیان شہید کیے گئے۔ (إكمال تهذيب الكمال للمغلطائي ۶/ ۸۲، ومشاهير علماء الأمصار لابن حبان، ص: ۱۱۹)

حضرت جابرؓ کا صحیفہ تھا، حضرت سلیمان یشکری اس صحیفے سے روایت کرتے تھے، ایسے صحیفے کو "وجادة" کہا جاتا ہے، ایک ہوتا ہے "مناوَلہ" یہ وہ صحیفہ ہوتا ہے جو شیخ اپنے کسی شاگرد کو دے دیتا ہے اور اس سے کہتا ہے کہ تم اس میں موجود تمام روایات کو آگے روایت کر سکتے ہو، یا شیخ اس شاگرد کو اجازت دے دیتا ہے کہ اس صحیفے کے اندر جو روایات ہیں اس کی تمہیں اجازت دیتا ہوں،(۱) لیکن اگر کسی شاگرد کو اپنے شیخ کا کوئی صحیفہ "مناولہ" اجازت کے بغیر کہیں سے مل گیا، وہ صحیفہ "وجادة" کہلاتا ہے، اور یہ معتبر نہیں ہوتا،(۲) امام ترمذیؒ یہاں یہ بیان فرما رہے ہیں کہ حضرت سلیمانؒ جو روایات حضرت جابرؓ سے بطور "وجادة" کے نقل کریں وہ روایات معتبر نہیں۔

---

(۱) معرفة أنواع علوم الحديث لابن الصلاح، القسم الرابع: من أقسام طرق تحمل الحديث إلخ، ص:۱۶۵، ونصه: «أحدهما: المناولة المقرونة بالإجازة... منها: أن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه، أو فرعا مقابلا به... ويقول: هذا سماعي أو روايتي عن فلان، فاروِه عنِّي أو أجزت لك روايته عني».

(۲) المصدر السابق، القسم الثامن: الوجادة، ص:۱۷۸، ونصه: «(وجادة) فيما أخذ من العلم من صحيفة من غير سماع، ولا إجازة، ولا مناولة... وهو من باب المنقطع والمرسل».

باب ما جاء في المخابرة والمعاومة

(۱۳۱۳) عَنْ جَابِرٍ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنِ المُحَاقَلَةِ، وَالمُزَابَنَةِ، وَالمُخَابَرَةِ، وَالمُعَاوَمَةِ، وَرَخَّصَ فِي العَرَايَا».(۱)

حضرت جابرؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "محاقلة، مزابنة، مخابرة اور معاومة" سے منع فرمایا اور "عرایا" کی اجازت دے دی۔

"محاقلة" اور "مزابنة" کے بارے میں تفصیل پیچھے گزر چکی اور "مخابرة" کے بارے میں تفصیل (ان شاء اللہ) آگے مستقل باب میں آجائے گی، اور "معاومة" کے معنی یہ ہیں کہ باغ کے پھلوں کی ایک سال تک یا ایک سال سے زیادہ تک بیع کر دینا، مثلاً: بائع یہ کہے کہ تین سال تک جو پھل اس باغ میں آئے گا، وہ پھل میں آج ہی فروخت کرتا ہوں، چونکہ یہ "بيع المعدوم" ہے، اس لیے ناجائز ہے، اس کو "بيع السنين" بھی کہتے ہیں،(۲) اور "عرایا" کے بارے میں تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب النهي عن المحاقلة والمزابنة إلخ، رقم: ۱۵۳۶، وأخرجه أبو داود، باب في المخابرة، رقم: ۳۴۰۴.

(۲) معالم السنن للخطابي، كتاب البيوع، باب المساقاة ۳/ مثلاً: ۹۷، ونصه: «وأما المعاومة فهي بيع السنين ومعناه أن يبيعه سنة أو سنتين أو أكثر إما ثمرة نخلة بعينها أو نخلات وهو بيع فاسد لأنه بيع ما لم يوجد ولم يخلق».

باب (بلا ترجمة)

(١٣١٤) عَنْ أَنَسٍ قَالَ: غَلَا السِّعْرُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى الله عليه وسلم، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ الله، سَعِّرْ لَنَا، فَقَالَ «إِنَّ الله هُوَ الْمُسَعِّرُ، القَابِضُ، البَاسِطُ، الرَّزَّاقُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلِمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ».(۱)

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں دام مہنگے ہو گئے، لوگوں نے عرض کیا یارسول اللہ! ہمارے لیے "تسعیر" کر دیجیے، یعنی سرکاری طور پر اشیاء کے دام مقرر فرما دیجیے، تاکہ کوئی شخص زیادہ قیمت وصول نہ کر سکے، جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ ہی قیمتیں مقرر کرنے والے ہیں اور وہی اشیاء کی رسد کو کم کرنے والے اور سکیڑنے والے ہیں، اور وہی اشیاء کو پھیلانے والے ہیں اور وہی رزق دینے والے ہیں، اور میں اس بات کی امید رکھتا ہوں کہ اپنے پروردگار سے اس حال میں ملاقات کروں کہ تم میں سے کوئی شخص مجھ سے کسی ظلم کا مطالبہ کرنے والا نہ ہو، نہ جان میں، اور نہ مال میں۔

یعنی کسی کی جان یا مال پر مجھ سے ظلم سرزد نہ ہو۔

حکومت کے لیے وقتی طور پر تسعیر کی گنجائش ہے

اس حدیث کے ذریعہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ بتادیا کہ شریعت کا اصل منشا یہ ہے کہ اشیاء کی قیمتیں خریدار اور بیچنے والا آپس میں باہمی رضامندی سے طے کریں، حکومت اپنی طرف سے جانبین پر کوئی قیمت مسلط نہ کرے، جیسا کہ میں نے کِتَابُ الْبُيُوْع کے شروع میں بتایا تھا کہ رسد اور طلب مل کر اشیاء کی قیمتیں متعین

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في التسعير، رقم: ٣٤٥١، وأخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب من أكره أن يسعر، رقم: ٢٢٠٠.

کرتی ہیں، اس لیے کہ جب بازار میں آزاد مقابلہ ہو، کسی کی اجارہ داری نہ ہو تو پھر اس صورت میں شریعت کا منشا یہ ہے کہ وہی بازار کی قوتیں یعنی رسد اور طلب مل کر اشیاء کی قیمتیں متعین کریں،(۱) لیکن جہاں اجارہ داریاں قائم ہو جائیں اور بڑے سرمایہ دار تحکم کرنے لگیں، جس کی وجہ سے لوگوں کی آزادی سلب ہو جائے تو اس صورت میں حکومت کی طرف سے وقتی طور پر نہ کہ دائمی طور پر "تسعیر" کی گنجائش ہے۔(۲)

---

(۱) الكاشف عن حقائق السنن للطيبي، كتاب البيوع، باب الاحتكار، تحت الرقم: ۲۸۹۴، ونصه: «إشارة إلى أن المانع له من التسعير مخافة أن يظلم في أموالهم؛ فإن التسعير تصرف فيها بغير إذن أهلها فيكون ظلما، ومن مفاسد التسعير تحريك الرغبات، والحمل على الامتناع من البيع، وكثيرا ما يؤدي إلى القحط».

(۲) الهندية، كتاب البيوع، الباب العشرون في البياعات المكروهة، فصل في الاحتكار ۲۱۴/۳، ونصه: «ولا يسعر بالإجماع إلا إذا كان أرباب الطعام يتحملون ويتعدون عن القيمة وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتسعير فلا بأس به إلا بمشورة أهل الرأي والبصر هو المختار وبه يفتى».

باب ما جاء في كراهية الغَشِّ في البيوع

(۱۳۱۵) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى صُبْرَةِ مِنْ طَعَامٍ، فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَنَالَتْ أَصَابِعُه بَلَلًا، فَقَالَ:«يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ، مَا هٰذَا؟»، قَالَ: أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: «أَفَلَا جَعَلْتَه فَوْقَ الطَّعَامِ حَتَّى يَرَاهُ النَّاسُ»، ثُمَّ قَالَ: «مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنَّا».(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ روایت فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک غلے کے ڈھیر کے پاس سے گزرے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا ہاتھ اس ڈھیر کے اندر داخل کیا تو آپ کی انگلیوں پر تری آ گئی، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس غلے والے سے پوچھا، یہ کیا ہے؟ اس نے جواب دیا یا رسول اللہ! اس پر بارش برسی تھی، جس کی وجہ سے یہ گیلا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پوچھا کہ تم نے اس گیلے غلے کو اوپر کیوں نہیں کیا تا کہ لوگ دیکھ لیں کہ یہ گیلا ہے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص دھوکہ کرے وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

(۱)أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ من غشنا فليس منا،رقم: ۱۰۲، وأخرجه أبو داود، أبواب الإجارة،باب النهي عن الغش،رقم: ۳۴۵۲.

باب ما جاء في استقراض البعير أو الشيء من الحيوان

(۱۳۱٦)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: اسْتَقْرَضَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عليه وسلم سِنًّا، فَأَعْطَاهُ سِنًّا خَيْرًا مِنْ سِنِّهِ، وَقَالَ: «خِيَارُكُمْ أَحَاسِنُكُمْ قَضَاءً».(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مویشی (یا اونٹ) بطور قرض لیے اور پھر جب واپس کیے تو ان سے بہتر مویشی واپس کیے اور آپ نے اس وقت ارشاد فرمایا: تم میں سے بہتر وہ شخص ہے جو بہتر طور پر قرض کی ادائیگی کرے۔

حیوان کا استقراض جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں پیچھے "باب ما جاء فی السلف فی الطعام" میں تفصیل گزر چکی ہے، حدیثِ باب شافعیہؒ کی دلیل ہے کہ حیوان کا قرض لینا جائز ہے، حنفیہ کے نزدیک حیوان کا قرض لینا جائز نہیں اس لیے کہ حیوان ذوات الامثال میں سے نہیں ہے، جب کہ قرض میں تماثل ضروری ہے، اور حیوان میں تماثل نہیں ہوسکتا، اور حدیثِ باب اور اس کے علاوہ احادیث جن میں آپ کا حیوان کا قرض لینا ثابت ہے ان کا جواب یہ ہے کہ یہ سب "ربا" کی حرمت نازل ہونے سے پہلے کی احادیث ہیں، اس لیے ان سے استدلال درست نہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جانور لے کر اس سے بہتر جانور واپس کیا اور یہ بات عقد قرض کے اندر مشروط نہیں تھی کہ آپ اس سے بہتر جانور واپس کریں گے، تو یہ "حسنِ قضاء" ہے جو جائز ہے۔(۲)

---

(۱)أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب من استسلف شيئا فقضى خيرا منه، رقم: ۱۶۰۱، وأخرجه البيهقي في الكبرى، كتاب البيوع، باب قرض الحيوان غير الجواري، رقم: ۱۰۹۴۹.

(۲)عمدة القاري، كتاب البيوع، باب بيع العبيد والحيوان بالحيوان نسيئة، تحت الرقم: ۸۰۱، ونصه: «وأجاب المانعون عن ذلك بأنه منسوخ بآية الربا بالوجه الذي ذكرنا الآن ومع هذا ليس فيه إلا الثناء على من أحسن القضاء فأطلق ذلك ولم يقيده بصفة ولم يكن ذلك بشرط الزيادة».

صاحبِ حق کو کہنے کا حق حاصل ہے:

(۱۳۱۷) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَجُلًا تَقَاضَى رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَغْلَظَ لَهُ، فَهَمَّ بِهِ أَصْحَابُه، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «دَعُوهُ، فَإِنَّ لِصَاحِبِ الحَقِّ مَقَالًا»، ثُمَّ قَالَ: «اشْتَرُوا لَه بَعِيرًا، فَأَعْطُوهُ إِيَّاهُ»، فَطَلَبُوهُ، فَلَمْ يَجِدُوا إِلَّا سِنًّا أَفْضَلَ مِنْ سِنِّهِ، فَقَالَ: «اشْتَرُوهُ، فَأَعْطُوهُ إِيَّاهُ، فَإِنَّ خَيْرَكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً».(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنا دین وصول کرنے کا تقاضہ کیا اور تقاضے کے وقت آپ کے لیے سخت الفاظ استعمال کیے تو حضرات صحابۂ کرامؓ نے اس کو تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: اس کو چھوڑ دو؛ کیونکہ صاحبِ حق کو کہنے کا حق حاصل ہے، اس لیے اس پر سختی مت کرو، پھر فرمایا کہ: اس کو ایک اونٹ خرید کر دے دو، جب صحابۂ کرام صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے بازار میں اونٹ تلاش کیا تو ان کو بازار میں اس اونٹ سے بہتر اونٹ مل رہا تھا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور قرض لیا تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: اسی بہتر اونٹ کو خرید کر اس کو دیدو، اس لیے کہ تم میں سے بہتر وہ ہے جو قرض کی ادائیگی بہتر طور پر کرے۔

اس حدیث میں ایک طرف تو آپ نے "حسن قضاء" کی ترغیب دی، دوسرے یہ کہ جو شخص صاحب حق ہو وہ اگر کوئی سخت الفاظ بھی استعمال کرے تو مقروض کو چاہیے کہ اس کو برداشت کرے اور اس کا جواب نہ دے۔

قرض کی ادائیگی بہتر طریقے سے کرو:

(۱۳۱۸) عَنْ أَبِي رَافِعٍ، مَوْلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم قَالَ: اسْتَسْلَفَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَكْرًا،(۲) فَجَاءَتْهُ إِبِلٌ مِنَ الصَّدَقَةِ، قَالَ

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب في الاستقراض وأداء الديون، باب استقراض الإبل، رقم: ۲۳۹۰، وأخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب من استسلف شيئا فقضى خيرا منه، رقم: ۱۶۰۱.

(۲) شیخ احمد شاکر کے محقق نسخہ، مطبوع مصطفی البابی الحلبی مصر میں: "بَكْرًا" سے پہلے "مِنْ رَجُلٍ" کے الفاظ ہیں۔

أَبُورَافِعٍ: فَأَمَرَنِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَقْضِيَ الرَّجُلَ بَكْرَهُ، فَقُلْتُ: لَا أَجِدُ فِي الإِبِلِ إِلَّا جَمَلًا خِيَارًا رَبَاعِيًا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَعْطِهِ إِيَّاهُ، فَإِنَّ خِيَارَ النَّاسِ أَحْسَنُهُمْ قَضَاءً».(۱)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے غلام حضرت ابو رافع صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں، کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شخص سے ایک جوان اونٹ بطور قرض لیا تھا، جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس صدقہ کے کچھ اونٹ آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے حکم دیا کہ میں اس شخص کو اس کے قرض کا اونٹ ادا کردوں، میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! صدقہ کے جو اونٹ آئے ہیں، میں ان میں سے نہیں پاتا ہوں مگر اچھا اور چار سال کی عمر کا بڑا اونٹ پاتا ہوں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ: اس کو وہی اچھا اور بڑا اونٹ دے دو، پس بے شک تم میں بہتر شخص وہ ہے جو قرض کی ادائیگی بہتر انداز سے کرے۔

---

(۱) أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب من استسلف شيئا فقضى خيرا منه، رقم: ۱۶۰۰، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في حسن القضاء، رقم: ۳۳۴۶.

باب (بلا ترجمة)

(۱۳۱۹) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ اللهَ يُحِبُّ سَمْحَ البَيْعِ، سَمْحَ الشِّرَاءِ، سَمْحَ القَضَاءِ».(۱)

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو پسند فرماتے ہیں جو بیچنے کے وقت بھی نرم ہو اور خریدنے کے وقت بھی نرم ہو، اور دین ادا کرنے کے وقت بھی نرم ہو۔

بیچنے کے وقت نرم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ نہ ہو کہ کسی خاص قیمت پر اڑ جائے، اور مشتری کم کرانا چاہتا ہے تو یہ بالکل کم کرنے پر تیار نہ ہو، اس لیے کہ بہتر یہ ہے کہ نرمی کا معاملہ کرے اور اگر کم قیمت پر بھی دینا پڑے تو دے دے، اور خریدنے کے وقت نرم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ نہ ہو کہ ایک ایک پیسہ پر جان دے رہا ہے، بلکہ اگر تھوڑے پیسے زیادہ دینے پڑ جائیں تو دے دے، اور دین کی ادائیگی میں نرم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بالکل ناپ تول کر دین کی ادائیگی کرنے کے بجائے بہتر طور پر دین کی ادائیگی کر دے۔(۲)

خلاصہ یہ ہے کہ مومن کو ایسا نہ ہونا چاہیے کہ وہ ایک ایک پیسے پر جان دے، بلکہ اپنے مقابل کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے، چاہے بیع میں ہو یا شراء میں ہو یا دین کی ادائیگی میں ہو، اور ایسے شخص کو اللہ تعالیٰ پسند فرماتے ہیں۔

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب السهولة إلخ، رقم: ۲۰۷۶، وأخرجه الحاكم في المستدرك، حديث معمر بن راشد، رقم: ۲۳۳۸.

(۲) فيض القدير لعبد الرؤوف المناوي، حرف الهمزة، تحت الرقم: ۱۲۹۵، ونصه: «أي: سهل إذا باع أحدا شيئا وسهل إذا اشترى من غيره شيئا وسهل إذا قضى ما عليه سهل في مطالبته غيره بماله عليه».

نرمی کی وجہ سے مغفرت ہوگئی:

(۱۳۲۰) عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «غَفَرَ اللهُ لِرَجُلٍ كَانَ قَبْلَكُمْ، كَانَ سَهْلًا إِذَا بَاعَ، سَهْلًا إِذَا اشْتَرَى، سَهْلًا إِذَا اقْتَضَى».(۱)

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے ایک شخص کی جو تم سے پہلے گزرا ہے، مغفرت کردی، وہ بیع کے وقت بھی نرم تھا، شراء کے وقت بھی نرم تھا، اور دین وصول کرتے وقت بھی نرم تھا، یعنی لوگوں کے ساتھ نرمی کا معاملہ کیا کرتا تھا۔

مثلاً: کوئی شخص اس سے کوئی چیز خریدنے آتا اور وہ اس سے کہتا کہ اتنے پیسے کم کردو، یہ کہتا اچھا چلو کم دے دو، اور جب وہ کوئی چیز خریدنے جاتا اور بائع زیادہ پیسے مانگتا، تو وہ کہتا چلو زیادہ لے لو، یا اس کا کوئی مقروض ہے تو اس سے کہتا کہ اچھا تم اتنا ادا کردو، باقی تمہارے لیے معاف ہے، تو وہ اس طرح کیا کرتا تھا، تو اللہ تعالیٰ نے اس کے اس عمل کے صلے میں اس کی مغفرت فرمادی۔

یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کررہی ہیں کہ آدمی کو پیسے کے معاملے میں اتنا زیادہ سخت نہ ہونا چاہیے کہ اس میں آدمی ذرا سی بات پر لڑائی کرے، بلکہ حتی الامکان اپنا حق چھوڑ دے، البتہ اگر ناقابلِ برداشت ہو تو چھوڑنا کوئی واجب تو ہے نہیں، لیکن جب تک انسان برداشت کرسکتا ہو، اپنا حق چھوڑ دینے کو ترجیح دے، لیکن لڑائی نہ کرے۔

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب السماحة في البيع، رقم: ۲۲۰۲، وأخرجه النسائي، كتاب البيوع، باب حسن المعاملة والرفق في المطالبة، رقم: ۴۶۹۶.

باب النهي عن البيع في المسجد

(۱۳۲۱)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا رَأَيْتُمْ مَنْ يَبِيعُ أَوْ يَبْتَاعُ فِي الْمَسْجِدِ، فَقُولُوا: لَا أَرْبَحَ اللهُ تِجَارَتَكَ، وَإِذَا رَأَيْتُمْ مَنْ يَنْشُدُ فِيهِ ضَالَّةً، فَقُولُوا: لَا رَدَّ اللهُ عَلَيْكَ.(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم کسی شخص کو دیکھو کہ وہ مسجد میں کوئی چیز فروخت کر رہا ہے، یا خرید رہا ہے تو تم یہ کہو کہ اللہ تعالیٰ تمہاری تجارت میں نفع نہ دے، اور جب تم کسی شخص کو دیکھو کہ وہ مسجد میں گم شدہ چیز کا اعلان کر رہا ہے تو اس سے کہہ دو کہ اللہ تعالیٰ تمہاری گم شدہ چیز تمہیں واپس نہ لوٹائے۔

حنفیہؒ کا مسلک یہی ہے کہ مسجد میں سامان لاکر خرید وفروخت کرنا جائز نہیں، البتہ اگر سامانِ تجارت تو مسجد میں نہیں ہے، مسجد میں صرف ایجاب وقبول کرلیا تو اس کی گنجائش ہے۔(۲)

گمشدہ بچے کا اعلان مسجد میں کرنا:

اسی طرح اگر بچہ گم ہو جائے تو مسجد سے اس کا اعلان مناسب نہیں؛ کیونکہ "إنشاد ضالة" کا حکم عام ہے، البتہ اس صورت میں مسجد کے اندر کھڑے ہونے کے بجائے مسجد کے دروازے پر کھڑے ہوکر اعلان

---

(۱) أخرجه الحاكم في المستدرك، حديث معمر بن راشد، رقم: ۲۳۳۹، وأخرجه البيهقي في الكبرى، كتاب الصلاة، باب كراهية إنشاء الضالة في المسجد وغير ذالك إلخ، رقم: ۴۳۴۵.

(۲) بدائع الصنائع، كتاب الاعتكاف، فصل في بيان حكم الاعتكاف إذا أفسد ۱۱۶/۲، ونصه: «ولا بأس للمعتكف أن يبيع أو يشتري... والمراد من البيع والشراء هو كلام الإيجاب والقبول من غير نقل الأمتعة إلى المسجد لأن ذلك ممنوع عنه لأجل المسجد لما فيه من اتخاذ المسجد متجرا».

کردے تو یہ درست ہے، آج کل چونکہ لاوڈ اسپیکر ہوتا ہے، اس کو مسجد سے باہر لاکر اعلان کرنا درست ہے، مسجد کے اندر اعلان کرنا احتیاط کے خلاف ہے، اگرچہ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ بچے کا اعلان اس ممانعت میں داخل نہیں؛ کیونکہ "ضالة" کا لفظ حدیث میں آیا ہے، اور "ضالة" کا لفظ عام طور پر حیوانات کے لیے بولا جاتا تھا،(۱) یہ لفظ بچے پر صادق نہیں آتا، لیکن زیادہ احتیاط اس میں ہے کہ بچے کا اعلان بھی مسجد میں نہ کیا جائے۔

---

(۱) لسان العرب، حرف اللام، فصل الضاد المعجمة ۱۱/ ۳۹۲، ونصه: «الضالة ما ضل من البهائم للذكر والأنثى».

أبْوَابُ الْأَحْكَامِ

عَنْ رَسُوْلِ اللهِ صلی اللہ علیہ وسلم

باب ما جاء عن رسول الله ﷺ في القاضي

(۱۳۲۲) عَنْ عَبْدِالله بْنِ مَوْهَبٍ، أَنَّ عُثْمَانَ قَالَ لِابْنِ عُمَرَ: اذْهَبْ فَاقْضِ بَيْنَ النَّاسِ، قَالَ: أَوَ تُعَافِينِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ: فَمَا تَكْرَهُ مِنْ ذٰلِكَ، وَقَدْ كَانَ أَبُوكَ يَقْضِي؟ قَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ الله صَلَّى الله عليه وسلم يَقُولُ: «مَنْ كَانَ قَاضِيًا فَقَضٰى بِالعَدْلِ فَبِالحَرِيِّ أَنْ يَنْقَلِبَ مِنْهُ كَفَافًا» فَمَا أَرْجُو بَعْدَ ذٰلِكَ؟ وَفِي الحَدِيثِ قِصَّةٌ.(۱)

امام ترمذیؒ یہاں سے احکام کے ابواب شروع فرمارہے ہیں،"أحكام" جمع ہے "حكم" کی، اور حکم کے معنی ہیں "فیصلہ" اور اس سے مراد ہے قاضی کا فیصلہ، قاضی کے فیصلے کے بارے میں جو احادیث آئی ہیں، وہ اس باب میں جمع فرمادی ہیں، بعض کتابوں میں اس کا نام "أبواب الأقضية" آیا ہے، دونوں کا حاصل ایک ہی ہے، یعنی قاضی کو فیصلہ کرتے وقت کن امور کو مدنظر رکھنا چاہیے؟ اور اس کے بارے میں کیا احکام ہیں؟ یہ اس کتاب کا مقصود ہے۔

حضرت عبداللہ بن موہبؒ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے فرمایا: جاؤ اور لوگوں کے درمیان فیصلے کرو، یعنی میں تم کو قاضی بناتا ہوں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ امیر المومنین! اگر آپ مجھے معاف کردیں تو زیادہ بہتر ہے، حضرت عثمانؓ نے فرمایا: تم اس کو اتنا کیوں ناپسند کرتے ہو، جب کہ تمہارے والد حضرت عمرؓ فیصلے کیا کرتے تھے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص قاضی بن جائے اور انصاف کے ساتھ فیصلہ کرے، تو یہ بات قابلِ قدر ہوگی کہ وہ برابر سرابر قاضی کے منصب سے لوٹ آئے، یعنی اس کو نہ ثواب ملے اور نہ اس کو گناہ ہو، یہ بھی اس

---

(۱) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، باب في خطأ المجتهدين من الحكام والمفتين، رقم: ۱۶۶۰، ونصه: «ومسند الفاروق لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، كتاب الأقضية، حديث فيه أثر عن عمر إلخ، رقم: ۷۶۰.

کے لیے بہت بڑی بات ہے، لہٰذا اس حدیث کو سننے کے بعد مجھے کوئی امید نہیں ہے کہ میں قاضی بن کر فلاح حاصل کرسکوں گا۔

منصبِ قضاء قبول کرنے کا حکم:

آگے بھی ایک حدیث آرہی ہے، جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿مَنْ وَلِيَ القَضَاءَ، أَوْ جُعِلَ قَاضِيًا بَيْنَ النَّاسِ فَقَدْ ذُبِحَ بِغَيْرِ سِكِّينٍ﴾(۱)

یعنی جس شخص کو قضاء کا منصب دیا گیا، یا جس شخص کو لوگوں کے درمیان قاضی بنایا گیا، وہ ایسا ہے جیسے کہ اس کو چھری کے بغیر ذبح کردیا گیا۔

یہ احادیث منصبِ قضاء کی نزاکت بیان کرتی ہیں کہ قضاء کا منصب بڑا نازک منصب ہے، بڑی ذمہ داری کا منصب ہے، اللہ تعالیٰ محفوظ رکھے، ورنہ اس منصب کے ذریعہ انسان کہیں ہلاکت میں مبتلا نہ ہوجائے، انہیں احادیث کی وجہ سے سلف کی بڑی تعداد منصبِ قضاء سے اعراض کرتی رہی اور اس منصب کو قبول نہیں کیا، یہاں تک کہ جب حضرت امام ابوحنیفہؒ کو قضاء کا منصب پیش کیا گیا تو انہوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کردیا، اور اس انکار کے نتیجے میں انہوں نے قید وبند کی صعوبتیں بھی برداشت کیں، ان کے علاوہ اور بہت سے علماء نے منصبِ قضاء سے فرار اختیار کیا۔(۲)

علماء نے منصبِ قضاء قبول بھی کیا:

لیکن دوسری طرف بعض علمائے سلف نے اس منصب کو قبول بھی کیا، چنانچہ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ(۳) اور دوسرے علماء نے اس منصب کو قبول بھی کیا، ان حضرات علماء کی نظر دوسرے پہلو پر رہی، وہ یہ ہے کہ ایک روایت میں ہے کہ جو شخص دو آدمیوں کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کرے تو اس کا یہ

---

(۱) سنن الترمذي، أبواب الأحكام، باب ما جاء عن رسول الله ﷺ في القاضي، رقم: ۱۳۲۵.

(۲) أخبار أبي حنيفة وأصحابه لحسين بن علي الصميري، ذكر ما روي من أخبار أبي حنيفة مع ابن هبيرة ص: ٦٧، ونصه: «ضرب أبو حنيفة على الدخول في القضاء فلم يقبل القضاء، قال: وكان أحمد بن حنبل إذا ذكر ذلك بكى وترحم على أبي حنيفة وذلك بعد أن ضرب أحمد».

(۳) المصدر السابق، ص: ۹۹، ونصه: «كان أبو يوسف يصلي بعد ما ولي القضاء في كل يوم مأتي ركعة».

فیصلہ کرنا ستر سال کی عبادت سے افضل ہے،[۱] دونوں قسم کی روایتوں میں تطبیق اس طرح دی جاسکتی ہے کہ جو شخص منصب قضاء کا اہل ہو، اور وہ شخص اپنی طرف سے خواہش اور کوشش کر کے منصبِ قضاء حاصل نہ کرے، بلکہ زبردستی اس کو وہ منصب دے دیا جائے اور پھر وہ شخص اللہ سے ڈرتے ہوئے احکام شریعت کے مطابق اور انصاف کے تقاضوں کے مطابق فیصلہ کرے تو یہ صورت اس حدیث کا مَورد ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنا ستر (۷۰) سال کی عبادت سے افضل ہے، اور جو شخص منصبِ قضاء کا اہل نہ ہو اور وہ اس منصبِ قضاء کو قبول کرلے، یا وہ شخص منصبِ قضاء کا اہل تو ہے، لیکن خود کوشش کر کے سفارشیں کرا کر اس منصبِ قضاء کو حاصل کیا تو یہ صورت ان احادیث کا محل اور مورد ہے، جن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: گویا وہ شخص بغیر چھری کے ذبح کر دیا گیا ہے۔[۲]

منصبِ قضاء قبول کرنے کے بارے میں تفصیل:

چنانچہ علمائے کرام نے اس کی تفصیل یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر منصبِ قضاء کے لیے دوسرا اہل شخص موجود ہے، اور وہ دوسرا شخص قاضی بن سکتا ہے تو اس صورت میں حتی الامکان انسان کو چاہیے کہ اس منصب سے پرہیز کرے، البتہ اگر دوسرا اہل شخص موجود نہیں ہے اور خود اس کی دلی خواہش اور کوشش بھی نہیں ہے کہ میں اس منصب کو حاصل کروں، لیکن اس کو اس منصب کے قبول کرنے پر مجبور کر دیا گیا، تو اس صورت میں (ان شاء اللہ تعالیٰ) اللہ کی طرف سے اس کی مدد ہوگی، جیسا کہ حدیث شریف میں ہے کہ: ایسے شخص کے لیے اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ مقرر فرما دیتے ہیں جو اس کو صحیح راستے پر رکھتا ہے، لیکن اگر کوئی شخص خود کوشش کر کے اور طلب کر کے یہ منصب حاصل کرے تو اس کے بارے میں الفاظ یہ ہیں کہ:

﴿وُكِّلَ إِلَىٰ نَفْسِهِ﴾

یعنی اللہ تعالیٰ اس کو اس کے نفس کے حوالے کر دیتے ہیں (اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی کوئی مدد نہیں

---

(۱) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون ۱/ ۱۱، ونصه: «وقال عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه لأن أقضي يوما بالحق أحب إلي من عبادة سبعين عاما»، وكذا في الأموال لابن زنجويه، باب فضل أئمة العدل، رقم: ۱۵.

(۲) المصدر السابق، ونصه: «واعلم أن كل ما جاء من الأحاديث التي فيها تخويف ووعيد فإنما هي في قضاء الجور للعلماء أو الجهال الذين يدخلون أنفسهم في هذا المنصب بغير علم إلخ».

ہوتی)۔

بہرحال، خلاصہ یہ ہے کہ حتی الامکان اپنے آپ کو اس منصب سے بچانا چاہیے اور خود سے منصبِ قضاء حاصل کرنے کی ہرگز کوشش نہ کرنی چاہیے، البتہ اگر یہ منصب زبردستی دے دیا جائے تو پھر اللہ تعالیٰ سے مدد مانگے اور حتی الامکان عدل وانصاف کے ساتھ فیصلہ کرنے کی کوشش کرے۔

حضرت یوسفؑ کا منصب طلب کرنا:

جہاں تک حضرت یوسفؑ نے منصب طلب کرتے ہوئے فرمایا:

﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ﴾(۱)

یہ نہ تو قضاء کا منصب تھا اور نہ ہی افتاء کا منصب تھا بلکہ وہ ایک وزارت اور ایک انتظامی منصب تھا اور انتظامی منصب کا بھی اصل حکم یہی ہے کہ آدمی اس کے حصول کی خواہش، اس کی تمنا، اور خود سے اس کو حاصل کرنے کے لیے مطالبہ اور کوشش نہ کرنی چاہیے، لیکن استثنائی حالات ایسے ہوتے ہیں جس میں اس کے لیے مطالبہ کرنا اور کوشش کرنا بھی جائز ہے، وہ استثنائی صورت یہ ہے کہ اس منصب پر کوئی اہل آدمی موجود نہیں ہے، اور اس بات کا اندیشہ ہے کہ اگر وہ اس منصب پر نہیں جائے گا تو لوگوں کو انصاف نہیں مل سکے گا، لوگوں کو پریشانی لاحق ہوجائے گی، ایسے موقع پر خود سے طلب کرنا بھی جائز ہے، یہ استثنائی صورت تمام مناصب میں ہے، چاہے وہ امارت ہو، یا انتظامی منصب ہو، یا قضاء کا منصب ہو، جب ان مناصب کے لیے کوئی دوسرا شخص اللہ کے حکم کے مطابق انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنے والا موجود نہ ہو، تو اس صورت میں خود سے اس منصب کو طلب کرنا بھی جائز ہے، حضرت یوسفؑ نے یہ جو فرمایا:

﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ﴾

اس وقت بھی صورتِ حال یہ تھی کہ بادشاہ آپ کو کوئی منصب تو دینا چاہتا تھا، لیکن کون سا منصب دیا جائے اس کی تعیین ابھی اس نے نہیں کی تھی، اس لیے حضرت یوسفؑ نے ایسے منصب کا مطالبہ کیا جس کے بارے میں آپ کو یہ خیال تھا کہ اگر میں اس منصب کو نہیں لوں گا تو کوئی دوسرا نااہل آدمی اس منصب پر مسلط ہوجائے گا اور

---

(۱) یوسف-۱۲/۵۵.

وہ لوگوں کو تکلیف پہنچائے گا۔

انتخابات میں نمائندہ بن کر کھڑے ہونے کا حکم:

اس سے موجودہ رائج انتخابات کا حکم بھی نکل آتا ہے، ان انتخابات میں آدمی خود امیدوار بنتا ہے کہ مجھے منتخب کرو، اور نہ صرف امیدوار بنتا ہے بلکہ اپنے فضائل ومناقب بیان کرتا ہے کہ میرے اندر یہ خوبی ہے اور فلاں خوبی ہے اور منتخب ہوکر میں یہ کردوں گا، وہ کردوں گا، پھر صرف اسی پر اکتفا نہیں بلکہ جو شخص اس کے مقابل پر کھڑا ہوا ہے، اس کی برائیاں بھی بیان کرتا ہے کہ وہ اہل نہیں ہے، میں اہل ہوں، یہ طریقہ اصلاً تو بالکل شریعت کے خلاف ہے، البتہ اگر کوئی دوسرا صحیح آدمی موجود نہ ہو، اور لوگوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، تو اس صورت میں حضرت یوسفؑ کے طریقے پر عمل کرتے ہوئے امیدوار بن جائے تو اس کی گنجائش ہے، لیکن اس میں صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس طرح اپنے فضائل ومناقب بیان کرتے پھرنا جیسا کہ آج کل کے انتخابات میں ہوتا ہے، یہ کوئی پسندیدہ طریقہ نہیں۔

عجیب دنیا کا نظام بھی الٹا ہوگیا ہے، پہلے زمانے میں اگر کوئی شخص یہ کہتا کہ میں اس منصب کا اہل ہوں، میرا مقابل اہل نہیں ہے تو اس کو اخلاقی طور پر بہت معیوب سمجھا جاتا تھا، لیکن موجودہ دور میں وہی عیب اب ہنر بن گیا ہے، امیدوار بن کر انتخابات میں کھڑا ہوا ہے اور گھر گھر جا کر اپنے فضائل ومناقب بیان کررہا ہے، ان سب باتوں کا شریعت سے اور دین سے کوئی تعلق نہیں۔

(ایک طالب علم نے یہ سوال کیا ہے کہ آپ (جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب) کے قضاء کے منصب کو قبول کرنے کی کیا وجوہات ہوئیں؟ بعض لوگوں سے سنا ہے کہ آپ نے قضاء کے منصب سے استعفی بھی دے دیا تھا، لیکن بعد میں بزرگوں کے اصرار پر اس منصب کو نہیں چھوڑا، اس کی کیا تحقیق ہے؟)

میرا منصبِ قضاء قبول کرنے کا واقعہ:

میرے ساتھ بھی یہی ہوا کہ منصبِ قضاء سے بھاگنے کی ہزار کوشش کے باوجود یہ منصب گلے پڑ گیا، اس کا مختصر واقعہ یہ پیش آیا کہ یہ "وفاقی شرعی عدالت" علماء کے مطالبے پر قائم ہوئی تھی، صدر ضیاء الحق صاحب مرحوم نے اس کو قائم کیا تھا، پورے ملک کے پینتالیس مختلف مکاتبِ فکر کے علماء مل کر ضیاء الحق کے پاس گئے

تھے، اور ان سے مطالبہ کیا تھا کہ ایک ایسی عدالت قائم کی جائے جس میں ان قوانین کو چیلنج کیا جا سکے جو قوانین اسلام کے خلاف ہیں، اور اس عدالت میں علماء کو شریک کیا جائے، ضیاء الحق صاحب نے کہا کہ آپ حضرات ان علماء کے نام پیش کریں، میں یہ عدالت بنا دوں گا۔

ضیاء الحق صاحب سے ملاقات کے بعد تمام علماء کا اجتماع راولپنڈی میں منعقد ہوا، چونکہ مجھے اس بات کا خطرہ تھا کہ قرعۂ فال کہیں میرے نام نہ نکل آئے اس لیے میں نے یہ کیا کہ دو علماء جو میری نظر میں اس کام کے اہل تھے ان کے نام ایک کاغذ پر لکھ کر علماء کو پیش کر کے میں فوراً کراچی بھاگ آیا اور ساتھ یہ لکھ دیا کہ میری نظر میں یہ دو حضرات ہیں جو اس کام کے اہل ہیں، آپ حضرات مشورہ کر کے نام پیش کر دیں، وہاں سے بھاگنے کا منشا یہی تھا کہ اگر میں یہاں رہا تو مجھے اندیشہ ہے کہ یہ علماء مجھے اس بات پر مجبور کریں گے، تین روز تک ان علماء کا اجلاس جاری رہا، اس پر بحث ہوتی رہی کہ کس کا نام پیش کیا جائے۔

تین روز کے بعد ان حضرات علماء نے اپنے تین نمائندے میرے پاس بھیجے، جن میں ایک حضرت مفتی زین العابدین صاحب مدظلہم، (۱) ایک حکیم عبدالرحیم اشرف صاحب (۲) تھے، ایک اور بزرگ تھے اور آ کر مجھے بتایا کہ تین روز کی بحث کے بعد تمام علماء نے یہ طے کیا کہ تمہیں یہ منصب قبول کرنا ہوگا۔

میں نے معذرت کرتے ہوئے کہا کہ میں نہ تو اس منصب کا اہل ہوں اور نہ میرے حالات اس کو قبول کرنے کے متحمل ہیں، میں دارالعلوم چھوڑ کر کہیں اور نہیں جا سکتا، جب کہ اس منصب کے لیے مجھے دارالعلوم چھوڑنا پڑے گا؛ کیونکہ وہاں پر مستقل رہنا پڑے گا، اس لیے میں معذور ہوں، یہاں تک کہ میں نے ان کے سامنے ہاتھ جوڑے کہ خدا کے لیے مجھے اس منصب سے محفوظ رکھیں، انہوں نے اس پر بہت اصرار کیا، تو میں نے کہا کہ میں آپ کی ہر بات ماننے کے لیے تیار ہوں، لیکن یہ بات میرے لیے قابلِ قبول نہیں، ان حضرات

---

(۱) آپ کا پورا نام حضرت مولانا مفتی زین العابدین بن مولانا محمد عابد صاحب ہے، (۱۳۳۵-۱۴۲۴ھ=۱۹۱۷-۲۰۰۴م) آپ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ اور علامہ یوسف بنوریؒ کے شاگرد اور مولانا زکریا رحمۃ اللہ علیہ کے خلفاء میں سے تھے، تحریک ختم نبوت، تبلیغی جماعت اور دیگر دینی تحریکوں میں آپ کا کلیدی کردار رہا۔ (سوانح مفتی زین العابدین از مولانا محمد یوسف ثالث ۱/۲۰)

(۲) آپ کا پورا نام مولانا عبدالرحیم اشرف ہے، (۰۰۰-۱۴۱۲ھ=۰۰۰-۱۹۹۱م) فیصل آباد کے رہنے والے تھے۔ آپ اگرچہ مسلکاً اہل حدیث تھے، لیکن تمام مکاتب فکر، بریلوی، دیوبندی حتیٰ کہ اہل تشیع میں بھی انتہائی قدر و منزلت سے دیکھے جاتے تھے۔ کسی بھی دینی معاملے میں تمام مکاتب فکر کے لوگوں کو اکٹھا کر لینا ان کا وصف تھا۔ "یاعبادي" انہی کی تصنیف ہے۔ (انٹرنیٹ، ڈیلی پاکستان)

نے کہا کہ اگر تم انکار کرو گے تو گناہ ہوگا، اور اب تم مانو یا نہ مانو، ہم تمہارا نام دے رہے ہیں۔

میں نے کہا: آپ اپنی ذمہ داری پر نام دیں، جب میرے نام کا اعلان ہوگا تو میں اخبار میں انکار کرتے ہوئے یہ لکھ دوں گا کہ میری منظوری کے بغیر یہ نام دیا گیا ہے، انہوں نے عرض کیا کہ تم جو چاہو کرو، ہم تو صرف اطلاع دینے آئے ہیں، مشورہ کرنے کے لیے نہیں آئے۔

اس واقعے سے پہلے صدر ضیاء الحق صاحب نے مجھ سے ذکر کیا تھا کہ میں اس طرح کی عدالت قائم کر رہا ہوں، اور آپ کو اس میں رکھنے کا خیال ہے، میں نے ان سے بھی کہہ دیا تھا میں اس کام کے لیے بالکل تیار نہیں ہوں۔

بہر حال، وہ تینوں حضرات جب چلے گئے تو بعد میں پھر ان میں سے ایک نے رابطہ قائم کیا کہ اب ہم آخری طور پر آپ کا نام دے رہے ہیں، میں نے جواب دیا کہ میں آخری طور پر کہہ رہا ہوں کہ میں قبول نہیں کروں گا، پھر اچانک ضیاء الحق صاحب [1] نے میرے نام کا اعلان کر دیا، اس کے بعد مجھے فون کیا اور کہا کہ ہم نے اس طرح کر دیا ہے، اور مجھے پتہ ہے کہ آپ اس کو قبول کرنا نہیں چاہتے ہیں، لیکن اس وقت میری لاج رکھنے کے لیے چند روز کے لیے قبول کر لیں، اس کے بعد چاہیں تو استعفیٰ دے دیں۔

اس وقت میں نے اپنے شیخ حضرت ڈاکٹر عبدالحیٔ صاحب قدس اللہ سرہ [2] سے جا کر مشورہ کیا، شعبان کا مہینہ تھا، دار العلوم کی چھٹیاں ہونے والی تھیں، اس لیے حضرت والا نے فرمایا کہ جب تک چھٹیاں ہیں، وہاں کام کر لو، چھٹیوں کے بعد استعفیٰ دے دینا، چنانچہ حضرت کے فرمانے کے مطابق دار العلوم کی چھٹیوں میں وہاں چلا گیا، اللہ کے نام پر کام شروع کر دیا۔

جب دو مہینے گزر گئے اور شوال کا مہینہ آیا تو میں نے استعفیٰ دینے کے لیے ضیاء الحق صاحب سے رابطہ قائم کیا، ضیاء الحق صاحب نے کہا کہ استعفیٰ دینے کی کیا جلدی ہے، آپ ایسا کریں کہ استعفیٰ نہ دیں، بلکہ چھٹی لے

---

(۱) آپ کا پورا نام جنرل محمد ضیاء الحق بن محمد اکبر ہے، (۱۳۴۲-۱۴۰۸ھ = ۱۹۲۴-۱۹۸۸ء) پاکستان کے بری افواج کے سربراہ اور سابق صدر تھے جنہوں نے ۱۹۷۷ء میں وزیر اعظم ذوالفقار علی بھٹو کی حکومت کا تختہ الٹ کر مارشل لاء لگایا۔ وہ تادم وفات سپہ سالار اور صدارت دونوں عہدوں پر فائز رہے۔ (آزاد دائرۃ المعارف، ویکی پیڈیا)

(۲) آپ کا پورا نام ڈاکٹر عبدالحیٔ عارفی ہے، (۰۰۰-۱۴۰۶ھ = ۰۰۰-۱۹۸۶م) آپ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہ کے خلیفہ مجاز تھے، آپ کی تصانیف میں اسوۂ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، اور احکام میت شامل ہیں۔ (نقوش رفتگان، مفتی محمد تقی عثمانی ص: ۲۲۶-۲۳۱)

لیں اور چھٹی لے کر دارالعلوم چلے جائیں، وہاں اسباق پڑھاتے رہیں، اور میں یہ چاہتا ہوں کہ آخر میں آپ کو سپریم کورٹ میں بھیج دوں، وہاں کام کم ہوگا، جس کی وجہ سے اسلام آباد میں قیام کرنا ضروری نہیں ہوگا، میں نے پھر اپنے شیخ حضرت ڈاکٹر صاحب سے مشورہ کیا، انہوں نے فرمایا کہ چلو، اسی طرح کرلو، چنانچہ جب تک میں وفاقی شرعی عدالت میں رہا تو بیشتر وقت چھٹی پر رہا، دارالعلوم میں اسباق پڑھاتا رہتا، جب کوئی اہم مقدمہ آتا تو میں چلا جاتا، آخر کار رضاء الحق صاحب نے مجھے سپریم کورٹ میں بھیج دیا۔

میں نے پھر اپنے شیخ سے مشورہ کیا تو اب حضرت ڈاکٹر صاحبؒ نے فرمایا کہ جب سارے علماء تمہارا نام دینے پر متفق ہیں اور وہ علماء بھی دیوبندی، بریلوی اور اہلِ حدیث تینوں مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے ہیں، اور یہ کام بھی اہم ہے اور لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ تم اس کام کو صحیح طور پر کرسکو گے، تو ایسی صورت میں اب انکار کرنا مناسب نہیں، لہٰذا اب جب کہ وہ تمہیں سپریم کورٹ میں بھیج رہے ہیں تو اس سے تمہارا دارالعلوم کے اسباق وغیرہ کا کام بھی چلتا رہے گا اور ساتھ ساتھ وہاں کا کام بھی ہوتا رہے گا، اس لیے اللہ کے نام پر قبول کرلو، اس طرح یہ قضاء کا عہدہ میرے گلے پڑ گیا۔

(۱۳۲۳)عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم: «مَنْ سَأَلَ القَضَاءَ وُكِّلَ إِلَىٰ نَفْسِهِ، وَمَنْ جُبِرَ عَلَيْهِ(۱) يُنْزَلُ عَلَيْهِ مَلَكٌ فَيُسَدِّدُهُ». (۲)

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص منصبِ قضاء کو طلب کر کے اس کو حاصل کرے تو اللہ تعالیٰ اس کو اس کے نفس کے حوالے کر دیتے ہیں، اور جس شخص کو اس منصب کے قبول کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ مقرر فرما دیتے ہیں جو اس کو صحیح راستے پر رکھتا ہے۔

(۱۳۲٤)عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عليه وسلم قَالَ: «مَنْ ابْتَغَى القَضَاءَ وَسَأَلَ فِيهِ شُفَعَاءَ وُكِّلَ إِلَىٰ نَفْسِهِ، وَمَنْ أُكْرِهَ عَلَيْهِ أَنْزَلَ اللهُ عَلَيْهِ

---

(۱) شیخ احمد شاکر کے محقق نسخہ، مطبوع مصطفی البابی الحلبی مصر میں: "جُبِرَ عَلَيْهِ" کی جگہ "أُجْبِرَ عليه" کے الفاظ ہیں۔

(۲) أخرجه ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب ذكر القضاة، رقم: ۲۳۰۹، وأخرجه أحمد في مسنده، مسند أنس بن مالك، رقم: ۱۲۱۸۴.

مَلَكًا يُسَدِّدُهُ».(۱)

(۱۳۲۵)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم: «مَنْ وَلِيَ القَضَاءَ، أُوْجُعِلَ قَاضِيًا بَيْنَ النَّاسِ فَقَدْ ذُبِحَ بِغَيْرِسِكِّينٍ».(۲)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس کو قضاء کا عہدہ حاصل ہو گیا یا جس کو لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے والا بنا دیا گیا تو گویا کہ وہ شخص بغیر چھری کے ذبح کر دیا گیا۔

---

(۱)أخرجه البزار في مسنده، مسند أبي حمزة أنس بن مالك، رقم: ۷۴۸۳، وأخرجه البيهقي في الكبرى، كتاب أداب القاضي، باب كراهية طلب الأمارة والقضاء، رقم: ۲۰۲۵۰.

(۲)أخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، باب في طلب القضاء، رقم: ۳۵۷۱، وأخرجه البزار في مسنده، مسند أبي حمزة أنس بن مالك، رقم: ۸۴۷۲.

باب ما جاء في القاضي يُصيب ويُخطئ

(١٣٢٦)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عليه وسلم :«إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَاحَكَمَ فَأَخْطَأَ، فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ».(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب قاضی کوئی فیصلہ کرنے کا ارادہ کرے اور غور وفکر کے ذریعے حقیقت تک پہنچنے کی فکر کرے، پھر صحیح فیصلہ کرے تو اس کے لیے دو اجر ہیں، اور جب قاضی کوئی فیصلہ کرے اور اس میں غلطی کرے تو اس کے لیے ایک اجر ہے۔

(۱)أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم: ٧٣٥٢، وأخرجه مسلم، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب، رقم: ١٧١٦.

باب ما جاء في القاضي كيف يقضي

(۱۳۲۷) عَنْ مُعَاذٍ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ، فَقَالَ: «كَيْفَ تَقْضِي؟»، فَقَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللهِ؟»، قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلم، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟» قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، قَالَ: «الحَمْدُ للهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللهِ لِمَا يُحِبُّ وَيُرْضِيْ».(۱)(۲)

یہ حضرت معاذؓ کی مشہور حدیث ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یمن بھیجنے کا ارادہ کیا تو آپ نے ان سے پوچھا کہ لوگوں کے درمیان کس طرح فیصلہ کروگے، انہوں نے جواب دیا کہ میں کتاب اللہ کے احکام کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ نے پوچھا کہ اگر اس مسئلے کا حکم کتاب اللہ میں موجود نہ ہوتو پھر؟ انہوں نے جواب دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ نے پوچھا کہ اگر سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں وہ حکم موجود نہ ہوتو پھر؟ انہوں نے جواب دیا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، اس پر آپ نے ان کی توثیق فرماتے ہوئے فرمایا کہ:

﴿الحَمْدُ للهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللهِ لِمَا يُحِبُّ وَيُرْضِيْ﴾

یعنی اللہ تعالیٰ کی حمد ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اپنے پسندیدہ اور مرضی کے مطابق عمل

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، رقم: ۳۵۹۲، وأخرجه أحمد في مسنده، حديث معاذ بن جبل، رقم: ۲۲۰۶۱.

(۲) شیخ احمد شاکر کے محقق نسخہ، مطبوع مصطفی البابی الحلبی مصر میں صرف الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ) تک ہیں، البتہ دیگر کتب حدیث میں اس کے ساتھ یہ الفاظ بھی ہیں: (الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسولَ الله ﷺ) دیکھیے: (سنن أبي داود، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الراى فى القضاء، رقم: ۳۵۹۲، وكذا في سنن الكبرى للبيهقي، كتاب أدب القاضي، باب ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي، رقم: ۲۰۳۳۹.)

کرنے کی توفیق عطاء فرمائی۔

ادلۂ شرعیہ میں ترتیب:

یہ حدیث ادلۂ شرعیہ کے بیان اوران کی آپس کی ترتیب کے بیان میں اصل ہے، یعنی ادلۂ شرعیہ میں سب سے اول قرآن کریم ہے، دوسرے نمبر پر سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم، تیسرے نمبر پر اجتہاد، بعض حضرات نے اس حدیث کی سند پر کلام کیا ہے؛ کیونکہ اس میں حضرت معاذؓ سے روایت کرنے والے افراد کا نام مذکور نہیں ہے، بلکہ "عن رجال من أصحاب معاذ" کہہ دیا گیا ہے، اب وہ رجال کون ہیں؟ ان کے نام معلوم نہیں، اس لیے مجہول ہونے کی وجہ سے بعض حضرات نے اس حدیث کی سند پر اعتراض کیا ہے، لیکن یہ اعتراض درست نہیں، اس لیے کہ اصحاب معاذؓ جنہوں نے یہ روایت حضرت معاذؓ سے روایت کی ہے، وہ اہلِ حفظ میں سے تھے اور سب ثقہ تھے، اس لیے یہ حدیث قابلِ استدلال ہے،[1] دوسرے یہ کہ اس حدیث کو بالاتفاق قبول کیا گیا اور "تلقي بالقبول" کی وجہ سے ضعیف حدیث بھی قابلِ استدلال ہوجاتی ہے۔[2]

ایک اشکال اوراس کا جواب:

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیث کا درجہ قرآن کریم سے متاخر ہونا ہمارے اعتبار سے تو درست ہے؛ کیونکہ بیشتر احادیث ہم تک ظنی ذرائع سے پہنچی ہیں، لیکن صحابۂ کرامؓ نے تو یہ احادیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست حاصل کی تھیں، لہٰذا ان کے حق میں تو وہ ایسی ہی قطعی ہیں جیسے قرآن کریم قطعی ہے، پھر ان کے لحاظ سے حدیث کا درجہ قرآن کریم سے متاخر کیسے ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ صحابۂ کرامؓ کو تمام احادیث بلا

---

(۱) قال الشيخ شعيب الأرنؤوط تحت هذا الحديث: « والشيوخ الذين روى عنهم هم أصحاب معاذ، ولا أحد من أصحاب معاذ مجهولاً، ويجوز أن يكون في الخبر إسقاط الأسماء عن جماعة، ولا يدخله ذلك في حيز الجهالة، وإنما يدخل في المجهولات إذا كان واحداً، وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والصدق بالمحل الذي لا يخفى » (تعليق الشيخ شعيب الأرنؤوط على سنن أبي داود، رقم: ۳۵۹۲، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء).

(۲) ذخيرة العقبى في شرح المجتبى لمحمد بن علي بن آدم، كتاب أداب القضاء ۳۹/۱۹۴، ونصه: «على أن بعضهم صححه؛ لشهرته وتلقى الناس له بالقبول».

واسطہ حاصل نہیں ہوتی تھیں، بلکہ بعض احادیث ان حضرات نے ایک دوسرے سے سن کر حاصل کی تھیں، اس لیے حدیث کا درجہ قرآن کریم سے متاخر ہوا، اس حدیث میں اجماع کا ذکر نہیں ہے، اس لیے کہ اجماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد مستقل حجت بنا ہے۔

تقلیدِ شخصی کا ثبوت حدیث سے:

یہ حدیث اجتہاد اور قیاس کے جواز پر بھی صریح ہے، نیز اس سے تقلیدِ شخصی کا جواز بھی ثابت ہوتا ہے؛ کیونکہ جب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ کو یمن بھیجا تو گویا اہلِ یمن کے ذمے یہ لازم کر دیا کہ وہ ہر معاملے میں ان سے رجوع کریں اور تمام مسائل میں ان کی پیروی کریں، اور یمن میں حضرت معاذؓ کے علاوہ کوئی اور شخص ایسا نہیں تھا جو ان کی طرح شرعی مسائل جانتا ہو، اس لیے اہلِ یمن انہی کی تقلیدِ شخصی کرتے تھے، اور چونکہ حضرت معاذؓ کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھیجا تھا، اس لیے اہلِ یمن کا یہ عمل خود حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی منشا کے مطابق تھا۔

اس پر غیر مقلدین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ حضرت معاذؓ کو قاضی کی حیثیت سے بھیجا گیا تھا اور اسی حیثیت میں ان کی اطاعت ضروری قرار دی گئی تھی نہ کہ مفتی کی حیثیت میں، اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاذؓ بیک وقت حاکم بھی تھے، قاضی بھی، مفتی بھی اور معلم بھی، چنانچہ صحیح بخاری میں "باب میراث البنات" کے تحت حضرت اسود بن یزید کی روایت ہے کہ:

﴿أَتَانَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، بِالْيَمَنِ مُعَلِّمًا وَأَمِيرًا، فَسَأَلْنَاهُ عَنْ رَجُلٍ: تُوُفِّيَ وَتَرَكَ ابْنَتَهُ وَأُخْتَهُ، فَأَعْطَى الِابْنَةَ النِّصْفَ وَالأُخْتَ النِّصْفَ﴾(۱)

اس روایت میں حضرت معاذؓ کے مفتی ہونے کی حیثیت صاف واضح ہے، اور اسی حیثیت میں انہوں نے میراث کا یہ فتویٰ دیا اور اس کی کوئی دلیل بیان نہیں فرمائی، اور اہلِ یمن نے دلیل پوچھے بغیر ہی اس حکم پر عمل کیا اور اسی کا نام تقلید ہے۔

---

(۱) أخرجه البخاري كتاب الفرائض، باب ميراث البنات، رقم: ٦٧٣٤.

باب ما جاء في الإمام العادل

(۱۳۲۹) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَى اللهِ يَوْمَ القِيَامَةِ وَأَدْنَاهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا إِمَامٌ عَادِلٌ، وَأَبْغَضَ النَّاسِ إِلَى اللهِ وَأَبْعَدَهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا إِمَامٌ جَائِرٌ».(۱)

حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام لوگوں میں سب سے زیادہ محبوب اور مجلس کے اعتبار سے سب سے زیادہ قریب "امام عادل" ہوگا، اور قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ مبغوض اور سب سے زیادہ دور "ظالم امام" ہوگا۔

(۱۳۳۰) عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللهَ مَعَ القَاضِي مَا لَمْ يَجُرْ، فَإِذَا جَارَ تَخَلَّى عَنْهُ وَلَزِمَهُ الشَّيْطَانُ»(۲)

حضرت عبداللہ ابن ابی اوفیؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ کی رحمت قاضی کے ساتھ ہوتی ہے جب تک قاضی ظلم نہ کرے، اور جب وہ ظلم کرتا ہے اللہ تعالیٰ کی رحمت اس سے الگ ہوجاتی ہے، اور شیطان اس سے جا کر مل جاتا ہے۔

---

(۱) أخرجه أحمد في مسنده، مسند أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، رقم: ۱۱۱۷۴، وأخرجه البيهقي في الكبرى، كتاب أداب القاضي، باب فضل من ابتلي بشيء من الإكمال إلخ، رقم: ۲۰۱۲۹.

(۲) أخرجه ابن ماجه، أبواب الأحكام، باب التغليظ في الحيف والرشوة، رقم: ۲۳۱۲، وأخرجه البيهقي في الكبرى، كتاب أداب القاضي، باب انصاف القاضي في الحكم، رقم: ۲۰۴۵۱.

باب ما جاء في القاضي لا يقضي بين الخصمين إلخ

(۱۳۳۱) عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا تَقَاضَى إِلَيْكَ رَجُلَانِ، فَلَا تَقْضِ لِلأَوَّلِ حَتَّى تَسْمَعَ كَلَامَ الآخَرِ، فَسَوْفَ تَدْرِي كَيْفَ تَقْضِي»، قَالَ عَلِيٌّ: «فَمَا زِلْتُ قَاضِيًا بَعْدُ».(۱)

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا: جب دو آدمی تمہارے پاس فیصلہ لے کر آئیں تو پہلے کے لیے فیصلہ نہ کرو جب تک تم دوسرے کی بات نہ سن لو، اس طرح تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ کیا فیصلہ کرنا چاہیے، حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں ہمیشہ قاضی رہا۔

یہ "قضاء" کا اصول ہے کہ یک طرفہ بات سن کر فیصلہ کرنا جائز نہیں، جب تک دونوں فریقوں کی بات نہ سن لی جائے، اس حدیث کی بناء پر علمائے کرام نے یہاں تک فرمایا کہ قاضی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ جو مقدمہ اس کے پاس درپیش ہے، اس کے کسی ایک فریق سے تنہائی میں ملاقات کرے، جس وقت کہ دوسرا فریق وہاں موجود نہ ہو۔(۲)

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، باب كيف القضاء، رقم: ۳۵۸۲، وأخرجه البيهقي في الكبرى، كتاب أداب القاضي، باب القاضي لا يقبل شهادة الشاهد إلا بمحضر، رقم: ۲۰۴۸۸.

(۲) تحفة الفقهاء للسمرقندي، كتاب أدب القاضي ۳/ ۳۷۲، ونصه: «وكذلك لا يخلو بأحد هما دفعا للتهمة».

باب ما جاء في إمام الرعية

(۱۳۳۲) قَالَ عَمْرُو بْنُ مُرَّةَ لِمُعَاوِيَةَ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَا مِنْ إِمَامٍ يُغْلِقُ بَابَه دُونَ ذَوِي الحَاجَةِ، وَالخَلَّةِ، وَالمَسْكَنَةِ إِلَّا أَغْلَقَ اللهُ أَبْوَابَ السَّمَاءِ دُونَ خَلَّتِه، وَحَاجَتِه، وَمَسْكَنَتِه»، فَجَعَلَ مُعَاوِيَةُ رَجُلًا عَلَى حَوَائِجِ النَّاسِ.(۱)

حضرت عمرو بن مرہؓ نے حضرت معاویہؓ کو یہ حدیث سنائی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو کوئی امام اپنا دروازہ ضرورت مند، حاجت مند اور مسکنت والوں کے لیے بند کرلے تو اللہ تعالیٰ اس کی ضرورت، حاجت اور مسکنت دور کرنے کے لیے آسمان کے دروازے بند کردیتے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ کسی امام اور حاکم کو اپنا دروازہ ضرورت مند لوگوں کے لیے بند کرنا جائز نہیں، چنانچہ یہ حدیث سن کر حضرت معاویہؓ نے ایک آدمی مقرر کردیا جو لوگوں کی ضرورتیں معلوم کرکے ان کو پورا کرے۔

---

(۱) أخرجه أحمد في مسنده، حديث عمرو بن مرة الجهني، رقم: ۱۸۰۳۳، وأخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده، مسند عمرو بن مرة، رقم: ۱۵۶۶.

باب ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان

(١٣٣٤) عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ، قَالَ: كَتَبَ أَبِي إِلَى عُبَيْدِ اللهِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ وَهُوَ قَاضٍ: أَنْ لَا تَحْكُمْ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَأَنْتَ غَضْبَانُ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا يَحْكُمُ الحَاكِمُ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ».(۱)

حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرہؒ فرماتے ہیں کہ میرے والد نے حضرت عبیداللہ بن ابی بکرہؒ کو یہ لکھا، جب کہ وہ قاضی تھے کہ دو آدمیوں کے درمیان غصے کی حالت میں کبھی فیصلہ نہ کرنا، اس لیے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ حاکم دو شخصوں کے درمیان غصے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے، (اس لیے کہ غصے کی حالت میں انسان کی سوچ اور فکر درست نہیں رہتی، جس کی وجہ سے وہ صحیح نتیجے تک نہیں پہنچ سکتا، اسی طرح شدید بھوک، شدید پیاس اور بیماری کی حالت میں بھی فیصلہ نہیں کرنا چاہیے۔ (۲))

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، رقم: ۷۱۵۸، وأخرجه مسلم، كتاب الأقضية، باب كراهية القضاء وهو غضبان، رقم: ۱۷۱۷.

(۲) الشافي في شرح مسند الشافعي، الفصل الأول في آداب القضاء، ۴۶۵/۵، ونصه: «ثم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحكم خاصة أن لا يحكم الحاكم وهو غضبان... وكل ما هو جاري مجرى الغضب فله حكمه مثل: الجزع الشديد، والعطش الشديد، والهم الشديد».

باب ما جاء في هدايا الأمراء

(۱۳۳۵)عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى اليَمَنِ، فَلَمَّاسِرْتُ أَرْسَلَ فِي أَثَرِي فَرُدِدْتُ، فَقَالَ:أَتَدْرِي لِمَ بَعَثْتُ إِلَيْكَ؟ لَاتُصِيبَنَّ شَيْئًا بِغَيْرِ إِذْنِي فَإِنَّه غُلُولٌ، {وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ القِيَامَةِ}، لِهٰذَا دَعَوْتُكَ، فَامْضِ لِعَمَلِكَ.(۱)

حضرت معاذ بن جبلؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے یمن بھیجا، جب میں روانہ ہوگیا تو میرے پیچھے ایک آدمی بھیجا اور مجھے واپس لوٹایا گیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پوچھا، کیا تمہیں معلوم ہے کہ تمہیں کیوں واپس بلایا؟ پھر فرمایا: میری اجازت کے بغیر کسی سے کوئی چیز نہ لینا، اس لیے کہ وہ مال خیانت میں داخل ہوگا، اور جو شخص کسی چیز میں خیانت کرے گا تو وہ اس کو لے کر قیامت کے دن حاضر ہوگا، یہ بات کہنے کے لیے تمہیں بلایا تھا، اب تم اپنے کام کے لیے چلے جاؤ۔

قاضی کے لیے ہدیہ قبول کرنے کا حکم:

اس حدیث سے امام ترمذیؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ امراء کو لوگوں سے ہدایا وصول کرنا جائز نہیں؛ کیونکہ امراء کو لوگ جو ہدایا پیش کرتے ہیں، اس کے ذریعے اپنا کوئی مقصد نکالنا منظور ہوتا ہے، اس لیے وہ ہدایا رشوت کے حکم میں ہوتے ہیں، لہٰذا ہدیہ قبول نہ کرے، البتہ فقہاء نے تمام روایات کی روشنی میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر کوئی، قاضی کو قاضی بننے سے پہلے ہدیہ دیا کرتا تھا، وہی شخص اب بھی ہدیہ لا رہا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اپنے سابقہ تعلق کی وجہ سے لا رہا ہے، ایسی صورت میں ہدیہ قبول کرنا جائز ہے، لیکن ایک شخص

(۱)أخرجه الطبراني في الكبير، قيس بن أبي حازم عن معاذ بن جبل،رقم: ۲۵۹، وأخرجه البزار في مسنده، مسند معاذبن جبل رضی اللہ عنہ،رقم: ۲۶۷۳.

قاضی بننے سے پہلے تو کبھی ہدیہ نہیں لاتا تھا، اب قاضی بننے کے بعد روزانہ صبح وشام قاضی کی خدمت میں ہدیہ لے جاتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ قاضی کی ذات کی وجہ سے ہدیہ نہیں دے رہا ہے، بلکہ اس کے منصب کی وجہ سے دے رہا ہے، اس لیے وہ رشوت کے حکم میں داخل ہوجاتا ہے، جو ناجائز ہے۔ (۱)

(۱) الدر المختار، كتاب القضا، مطلب في هدية القاضي، ۵/۳۷۲، ونصه: «(ويرد هدية)...القاضي (إلا من) أربع السلطان والباشا أشباه وبحر و (قريبه) المحرم (أو ممن جرت عادته بذلك) بقدر عادته، ولا خصومة لهما».

باب ما جاء في الراشي والمرتشي في الحكم

(١٣٣٦) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «لَعَنَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيَ وَ الْمُرْتَشِيَ فِي الْحُكْمِ».(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مقدمات میں رشوت لینے والے اور رشوت دینے والے دونوں پر لعنت فرمائی ہے۔

(۱)أخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، باب في كراهية الرشوة، رقم: ۳۵۸۰، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب التغليظ في الحيف والرشوة، رقم: ۲۳۱۳.

باب ما جاء في قبول الهدية وإجابة الدعوة

(۱۳۳۸) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْ أُهْدِيَ إِلَيَّ كُرَاعٌ لَقَبِلْتُ، وَلَوْ دُعِيتُ عَلَيْهِ لَأَجَبْتُ».(۱)

حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر بکری کا ایک کھر بھی مجھے ہدیہ میں دیا جائے تو میں قبول کرلوں گا، اور اگر مجھے اس کی دعوت دی جائے تو میں چلا جاوں گا۔

یعنی کسی کا ہدیہ خواہ کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو، میں اس کو رد کر کے اس کی دل شکنی نہیں کروں گا، اسی طرح معمولی چیز کی دعوت بھی قبول کرلوں گا۔

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب من أجاب إلى كراع، رقم: ۵۱۷۸، وأخرجه أحمد في مسنده، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، رقم: ۱۳۱۷۷.

باب ما جاء في التشديد على من يقضى له بشيء إلخ

(۱۳۳۹) عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَإِنْ قَضَيْتُ لِأَحَدٍ مِّنْكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ، فَلَا يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئًا».(۱)

حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم لوگ میرے پاس اپنے جھگڑے لے کر آتے ہو، اور میں تو ایک بشر ہوں، اور ہوسکتا ہے کہ تم میں سے ایک شخص اپنے دعوے اور دلیل کو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ خوبصورت انداز میں بیان کرنے والا ہو، یعنی ایک شخص زیادہ فصیح وبلیغ ہے(۲) اور زیادہ خوبصورتی سے بات کہنے والا ہے، دوسرے کے مقابلے میں، تو بعض اوقات ایسا ہوسکتا ہے کہ اس کی حجت کو سن کر میں اس کے حق میں فیصلہ کردوں، لہٰذا اگر میں تم میں سے کسی کے حق میں کسی چیز کا فیصلہ کردوں جو حقیقت میں تمہارے بھائی کا حق ہو، تو جو چیز میں اس کو دوں گا، وہ آگ کا ٹکڑا ہوگا، لہٰذا کسی شخص کو ایسی چیز نہیں لینی چاہیے۔

یعنی اگر چہ فیصلہ اس کے حق میں ہو بھی جائے، لیکن چونکہ وہ چیز اس کے پاس ناحق پہنچی ہے اس لیے اس چیز کا استعمال اس کے لیے حلال نہیں ہوگا۔

---

(۱) أخرجه البخاري، باب من قضى له بحق أخيه فلا يأخذه إلخ، رقم: ۷۱۸۱. وأخرجه ابن ماجة، باب قضية الحاكم لا تحل حراما ولا تحرم، رقم: ۲۳۱۷.

(۲) المفاتيح شرح المصابيح للمظهري، كتاب الإمارة والقضاء، باب الأقضية والشهادات، تحت الرقم: ۲۸۳۰، ونصه: «قوله: "ألحن بحجته"؛ أي: أفصح وأقدر على العبارة».

کیا قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا؟ علماء کا اختلاف:

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے ائمہ ثلاثہ اور جمہور فرماتے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے، باطناً نافذ ہونا ضروری نہیں، یعنی اگر قاضی نے کسی چیز کا فیصلہ دوسرے کے حق میں کر دیا تو دنیاوی احکام کے اعتبار سے وہ چیز اس کو دلوادی جائے گی جس کے حق میں قاضی نے فیصلہ کیا ہے، لیکن في مابينه و بين الله تعالى اس کے لیے اس چیز کو استعمال کرنا جائز نہیں، اگر استعمال کرے گا تو گناہ گار ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً بھی نافذ ہوجاتا ہے اور باطناً بھی،[1] یعنی جب کسی کے حق میں قاضی نے کسی چیز کا فیصلہ کر دیا تو ظاہری اور دنیاوی احکام کے اعتبار سے وہ چیز اس کی ہوگئی جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا، اس کے ساتھ ساتھ باطنی اعتبار سے بھی اس کی ملکیت ہوجاتی ہے۔

مثلاً: فرض کریں کہ ایک شخص نے کسی عورت کے خلاف یہ دعویٰ کر دیا کہ میرا اس سے نکاح ہوا ہے، عورت نے انکار کر دیا کہ میں اس کی منکوحہ نہیں ہوں، قاضی نے مدعی سے گواہ طلب کئے، مدعی نے گواہ پیش کر دیئے، اگرچہ وہ گواہ نفس الامر میں جھوٹے تھے، لیکن قاضی نے ان کا تزکیہ کرنے کے بعد ان کو سچا سمجھا اور ان کی بنیاد پر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا کہ یہ عورت تمہاری منکوحہ ہے، ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ قاضی نے اس کی منکوحہ ہونے کا فیصلہ کر دیا اور دنیاوی احکام کے اعتبار سے قاضی نے وہ عورت اس کے حوالے کر دی، لیکن باطناً قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا،[2] لہٰذا حقیقت میں اور نفس الامر میں وہ عورت اس کی منکوحہ نہیں بنے گی اور نہ اس مرد کے لیے اس عورت کے ساتھ منکوحہ جیسا معاملہ کرنا جائز ہوگا، اگر اولاد ہوگی تو وہ باطناً ثابت النسب نہیں

---

(۱) درر الحكام شرح غرر الأحكام لملا خسرو، كتاب القضاء، باب ما تقضي فيه المرأة ۲/ ۴۰۹، و نصه: «القضاء بحل أو حرمة بشهادة زور ينفذ ظاهرا و باطنا».

(۲) شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب لمنجور أحمد المالكي، فصل في الطهارة ۱/ ۱۴۰، ونصه: «القضاء عند مالك ومحمد إمضاء فينفذ ظاهرا لا باطنا إلخ»، وفي حاشية الجمل على شرح المنهج لسليمان بن عمر الشافعي، فصل في آداب القضاء وغيرها ۵/ ۳۵۱ ونصه: «(رتب على أصل كاذب) إن كان باطن الأمر فيه بخلاف ظاهره (ينفذ ظاهرا) لا باطنا إلخ»، وفي المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل لعبد السلام بن عبد الله الحنبلي، كتاب العدد ۲/ ۱۰۶ و نصه: «ويرجع فيه إلى اجتهاد الحاكم فإذا حكم بالفرقة نفذت ظاهرا لا باطنا إلخ».

ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب قاضی نے یہ فیصلہ کردیا کہ یہ عورت اس کی منکوحہ ہے، تو خواہ پہلے ان کے درمیان نکاح نہ ہوا ہو، لیکن قاضی کے اس فیصلے سے نکاح ہوجائے گا، اور اب وہ اس کی منکوحہ بن جائے گی، اگرچہ اس شخص کو جھوٹ بولنے اور جھوٹے گواہان پیش کرنے کا گناہ ہوگا، لیکن اس کو ملکِ بضع حاصل ہوجائے گی، قضائے قاضی کے ظاہراً اور باطناً نافذ ہونے کا یہ مطلب ہے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک قضائے قاضی کے باطناً نافذ ہونے کے لیے چند شرائط ہیں جب تک وہ شرائط نہیں پائی جائیں گی، اس وقت تک قضائے قاضی نافذ نہیں ہوگی۔

قضائے قاضی باطناً نافذ ہونے کی پہلی شرط:

پہلی شرط یہ ہے کہ قاضی کا وہ فیصلہ عقود یا فسوخ سے متعلق ہو، یعنی دعوی عقد کا ہو، مثلاً: یہ دعوی کہ میں نے اس سے نکاح کیا تھا، یا فسخ کا دعوی ہو، مثلا: کوئی عورت دعوی کرے کہ مجھے میرے شوہر نے طلاق دے دی تھی، لہٰذا اگر عقود اور فسوخ کا دعوی نہ ہو تو قضائے قاضی باطناً نافذ نہیں ہوگی۔ (۱)

دوسری شرط "أملاكِ مُرسلة" کا دعویٰ نہ ہو:

دوسری شرط یہ ہے کہ "املاک مرسلہ" کا دعویٰ نہ ہو، "املاک مرسلہ" کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی چیز کے بارے میں اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے، لیکن ملکیت میں آنے کا سبب بیان نہ کرے، ایسی املاک کو "املاک مرسلہ" کہا جاتا ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص املاکِ مرسلہ کا دعوی کرے اور قاضی اس کے حق میں فیصلہ کردے تو قضائے قاضی ظاہراً نافذ ہوگی، باطناً نافذ نہیں ہوگی، مثلاً ایک شخص نے دعویٰ کردیا کہ یہ کتاب جو مدعیٰ علیہ کے پاس ہے وہ میری ہے، اور مدعیٰ علیہ نے انکار کیا، مدعی نے گواہ پیش کردیئے، اور وجہ نہیں بتائی کہ یہ کتاب اس کی ملکیت میں کیسے آئی، اب اگر قاضی گواہوں کی بنیاد پر مدعی کے حق میں کتاب کا فیصلہ کردے تو یہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہیں ہوگا، لہٰذا مدعی کے لیے اس کتاب کو لینا اور اس کو استعمال کرنا جائز نہیں

---

(۱) الدر المختار، كتاب القضاء، فصل في الحبس، مطلب: في القضاء بشهادة الزور ۵/۴۰۵، ونصه: «(وينفذ القضاء بشهادة الزور ظاهرا وباطنا) حيث كان المحل قابلا، والقاضي غير عالم بزورهم (في العقود) كبيع ونكاح (والفسوخ) كإقالة وطلاق».

ہوگا۔ (۱)

تیسری شرط وہ معاملہ "إنشاء" کا احتمال رکھتا ہو:

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ معاملہ "إنشاء" کا احتمال رکھتا ہو، یعنی اس بات کا اس میں احتمال ہو کہ وہ عقد اب قائم کر دیا جائے، مثلاً نکاح، اور اگر وہ معاملہ "إنشاء" کا احتمال نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہیں ہوگا، مثلاً: میراث کا دعوی، میراث ایک مرتبہ ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، لیکن اس کے بعد اس میں انشاء کا احتمال نہیں رہتا، لہٰذا اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ مکان مجھے اپنے باپ کی میراث میں ملا تھا اور مدعیٰ علیہ انکار کر دے، اور مدعی اس پر جھوٹا بینہ پیش کر دے اور قاضی بینہ کے مطابق مدعی کے حق میں فیصلہ کر دے، تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہیں ہوگا، اس لیے کہ میراث کے اندر "إنشاء" ممکن نہیں ہے۔ (۲)

چوتھی شرط "وہ محل قابلِ عقد ہو":

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ محل قابلِ عقد ہو، اگر اس محل ہی میں عقد کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ نہ ظاہراً نافذ ہوگا اور نہ باطناً نافذ ہوگا، مثلاً: کوئی شخص کسی محرم عورت کے بارے میں دعویٰ کر دے کہ یہ میری منکوحہ ہے تو اس صورت میں اگر مدعی گواہ پیش کر دے اور قاضی فیصلہ بھی کر دے، تب بھی اس کا فیصلہ ظاہراً اور باطناً کسی طرح بھی نافذ نہیں ہوگا؛ کیونکہ محل قابلِ عقد نہیں ہے۔ (۳)

پانچویں شرط:

پانچویں شرط یہ ہے کہ قاضی نے بینہ کی بنیاد پر یا مدعیٰ علیہ کے "نکول عن الیمین" کی بنیاد پر فیصلہ کیا

---

(۱) المصدر السابق ۵/۴۰۶، ونصه: «(بخلاف الأملاك المرسلة) أي المطلقة عن ذكر سبب الملك فظاهرا فقط إجماعا لتزاحم الأسباب حتى لو ذكرا سببا معينا فعلى الخلاف إن كان سببا يمكن إنشاؤه وإلا لا ينفذ اتفاقا كالإرث».

(۲) نفس المصدر.

(۳) البحر الرائق، كتاب القضاء، القضاء بشهادة الزور ۷/۱۵، ونصه: «الثاني كون المحل قابلا فإذا كانت المرأة تحت زوج أو كانت معتدة أو مرتدة أو محرمة بمصاهرة أو برضاع لم ينفذ لأنه لا يقبل الإنشاء».

ہو، تب قاضی کا فیصلہ باطناً نافذ ہوگا، لیکن اگر قاضی نے مدعیٰ علیہ کی یمین کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہو تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نہیں ہوگا۔ (۱)

بہر حال ان مذکورہ شرائط کے ساتھ حنفیہ کے نزدیک قضائے قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال:

امام محمدؒ نے کتاب الاصل (۲) میں حنفیہ کے اس مسلک پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ایک واقعے سے استدلال کیا ہے، وہ یہ کہ ایک شخص نے ایک عورت کو نکاح کا پیغام دیا، عورت نے اس کے پیغام کو رد کر دیا کہ میں تو تجھ سے نکاح نہیں کرتی، اس شخص نے جا کر قاضی کی عدالت میں دعویٰ کر دیا کہ فلاں عورت میری منکوحہ ہے۔

حضرت علیؓ قاضی تھے، آپ نے مدعی سے بینہ طلب کیا تو اس شخص نے دو جھوٹے گواہ پیش کر دیئے، جنہوں نے آ کر یہ گواہی دی کہ ہمارے سامنے فلاں عورت کا نکاح اس شخص سے ہوا تھا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا کہ یہ عورت اس کی منکوحہ ہے اور عورت کو اس کے ساتھ جانے کا حکم دے دیا، اس عورت نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کہا کہ مجھے تو یقینی طور پر معلوم ہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے اور دھوکہ بازی کر رہا ہے، اور حقیقت میں میرا اس سے نکاح نہیں ہوا، لیکن جب آپ رضی اللہ عنہ نے یہ فیصلہ کر دیا کہ تو اس کے ساتھ چلی جا، تو اب واقعی اس کے ساتھ میرا نکاح کر دیجیے تاکہ میرے لیے اس کے ساتھ رہنا حلال ہو جائے، ورنہ میں حرام میں مبتلا رہوں گی، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا:

---

(۱) تكملة فتح الملهم، كتاب الأقضية، باب بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن، ۲/ ۵۶۸، تحت الرقم: ۴۳۳۵، ونصه: «والخامس: أن يكون القضاء بشهود أو بالنكول لا باليمين».

(۲) یہ امام محمد بن حسن الشیبانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۸۹ھ) کی سب سے پہلی کتاب ہے، یہ "کتاب الأصل"، "الأصل" اور "المبسوط" تینوں ناموں سے مشہور ہیں، فقہ حنفی کی کتب ظاہر الروایہ میں سب سے بنیادی اور مفصل کتاب ہے، پہلی مرتبہ اس کتاب کو محقق العصر شیخ ابوالوفاء افغانی رحمہ اللہ نے کئی مخطوطات کو سامنے رکھتے ہوئے (۱۹۶۶م) میں دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد سے شائع کیا، اس کے بعد ڈاکٹر محمد بوینوکالن نے (۲۰۱۲م) میں سترہ مخطوطات کی مدد سے شائع کیا۔ (كشف الظنون لحاجي خليفة ۲/ ۵۱۷، ومقدمة الأصل للدكتور محمد بوينو كالن ۱/ ۴۱)

﴿الشَّاهِدَانِ زَوَّجَاكِ﴾ (۱)

یعنی تیرے دو گواہوں نے تیرا نکاح کر دیا

مطلب یہ تھا کہ اب جدید نکاح کرنے کی ضرورت نہیں، جب میں نے ان دو گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا تو اب واقعۃً نفس الامر میں نکاح وجود میں آ گیا۔

اس واقعے کی حقیقت:

اس واقعے کو دوسرے فقہاء بھی نقل کرتے ہیں، چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے حوالے سے یہ واقعہ نقل کیا ہے، (۲) لیکن حدیث کی متعارف اور متداول کتابوں میں یہ واقعہ نہیں ملتا، اس لیے حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباري" میں فرمایا کہ یہ واقعہ سنداً ثابت نہیں، (۳) لیکن امام محمد رحمہ اللہ کتاب الاصل میں یہ واقعہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وبهذا نأخذ" یعنی ہم اس پر عمل کرتے ہیں، (۴) اور جب کوئی مجتہد کوئی حدیث نقل کرنے کے بعد یہ کہے کہ ہم اس سے استدلال کرتے ہیں، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حدیث اس کے نزدیک صحیح ہے، اگر وہ حدیث صحیح نہ ہوتی وہ مجتہد اس پر عمل نہ کرتا، اس سے معلوم ہوا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کو کسی موثوق طریقے سے یہ واقعہ پہنچا تھا۔ (۵)

---

(۱) كتاب الأصل للإمام محمد الشيباني، كتاب الحيل، باب النكاح ووجه الثقة فيه ۹/ ۴۴۰، ونصه: «وقد بلغنا عن علي بن أبي طالب أن رجلاً أقام عنده بينة على امرأة أنه تزوجها، فأنكرت، فقضى له بالمرأة، فقالت: إنه لم يتزوجني، فأما إذا قضيت علي فجدد نكاحي، فقال: لا أجدد نكاحك، الشاهدان زوجاك، وبهذا نأخذ» وكذا في العرف الشذي تحت الرقم: ۱۳۳۹، كتاب الأحكام، باب ما جاء في التشديد على من يقضي له بشيء ليس له.

(۲) المبسوط للسرخسي، كتاب الرجوع عن الشهادة ۱۶/ ۱۸۱، ونصه: «وأبو حنيفة رحمه الله احتج بما روي أن رجلا ادعى على امرأة نكاحا بين يدي علي رضي الله عنه وأقام شاهدين فقضى علي رضي الله عنه بالنكاح بينهما إلخ».

(۳) فتح الباري لابن حجر، كتاب الأحكام، تحت الرقم: ۷۱۸۱، ونصه: «فقال شاهداك زوّجاك، وأمضى عليها النكاح وتعقب بأنه لم يثبت عن علي إلخ».

(۴) كتاب الأصل للشيباني، كتاب الحيل، باب النكاح ووجه الثقة فيه ۹/ ۴۴۰، ونصه: «فقال: لا أجدد نكاحك، الشاهدان زوجاك، وبهذا نأخذ».

(۵) إعلاء السنن، كتاب القضاء، باب نفاذ قضاء القاضي ظاهرا وباطنا في العقود، تحت الرقم: ۲۹۲۷، ونصه: «وقول محمد في الأصل بلغنا عن علي ثم قوله بهذا نأخذ دليل على ثبوت الروايات عنه بوجه يحتج به إلخ».

عورت کی رضامندی کے بغیر نکاح کیسے درست ہوا؟

اس واقعے پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس میں عورت کی رضامندی کے بغیر نکاح کیسے درست ہو گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جو نکاح بطریق قضاء منعقد ہو اس میں رضامندی کی شرط نہیں ہوتی، اس لیے کہ جب قاضی ایک فریق کے حق میں فیصلہ کرے گا تو دوسرا فریق یقیناً ناراض ہوگا، لیکن اس کے باوجود قاضی کا فیصلہ لازم ہو جاتا ہے، اسی طرح یہاں بھی یہی صورت ہوئی، بہرحال، یہ واقعہ حنفیہ کی نقلی دلیل ہے۔ (۱)

امام صاحبؒ پر اعتراضات:

دوسرے فقہاء کی طرف سے حنفیہ کے اس موقف پر بہت اعتراض کئے گئے ہیں کہ انہوں نے اس بات کا دروازہ کھول دیا کہ لوگ جھوٹی گواہیاں دیں، اور نہ صرف یہ کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا بلکہ باطناً بھی وہ چیز ان جھوٹے دعوے کرنے والوں کی ملکیت میں چلی جائے گی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول بڑی حکمت پر مبنی ہے، وہ حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قاضی کو ولایت عامہ عطا فرمائی ہے اور قاضی کی مجلس وضع ہی اس لیے کی گئی ہے کہ وہ خصومات کو رفع کرے، اور اختلافات کو ختم کرے اور کسی ایک جانب کو متعین کر دے، تاکہ اس فیصلے کے بعد کوئی جھگڑا باقی نہ رہے، لہٰذا اگر آپ یہ کہیں کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہیں ہوگا، تو اس صورت میں صرف یہ کہ نزاع ختم نہیں ہوگا بلکہ لامتناہی پیچیدگیاں پیدا ہو جائیں گی۔ (۲)

امام صاحبؒ کے مسلک کی حکمتیں:

مثلاً: اگر کسی شخص نے کسی عورت کے خلاف منکوحہ ہونے کا دعویٰ کر دیا اور قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ کر دیا تو آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ عورت ظاہراً تو اس کی منکوحہ ہے، لیکن باطناً اس کی منکوحہ نہیں ہیں، اس کا

---

(۱) المصدر السابق، ونصه: «وبهذا اندحض استبعادهم قول الإمام بأنه كيف أباح المرأة للمدعي وهو علم بكذبه وكذب شهوده؟ قلنا كما تبيحون المرأة التي نكحت بلا ولي لأحد منكم إذا قضى القاضي بجوازه».

(۲) إعلاء السنن، كتاب القضاء، باب نفاذ قضاء القاضي ظاهرا وباطنا في العقود، ۱۱۶/۵، تحت الرقم: ۴۹۳۲، ونصه: «وكذلك يثبت له ولاية إنشاء التفريق بين المتلاعنين لقطع المنازعة مع يقينه بكذب أحدهما...أجاب عنه الحافظ في الفتح...فإن القاضي مأمور بالقضاء إذا شهد عنده شهود عدول...قلنا: ولكنه يعلم باليقين أن أحدهما كاذب، ومع ذلك ينفذ قضاءه بالفرقة ظاهرا وباطنا إجماعا».

مطلب یہ ہے کہ حقیقت میں نکاح نہیں ہوا اور عورت پر واجب ہے کہ اس فیصلے کے بعد وہ اس شخص کو اپنے اوپر قدرت نہ دے، اس لیے کہ حقیقت میں وہ اس کی منکوحہ نہیں ہے، اور اگر وہ عورت اس شخص کو اپنے اوپر قدرت دیتی ہے اور حق زوجیت ادا کرنے کی اجازت دیتی ہے تو وہ خود گناہ گار ہوتی ہے اور اگر حقِ زوجیت ادا کرنے کی اجازت نہیں دیتی تو شوہر کو قاضی کی حمایت حاصل ہے، اس لیے کہ شوہر جا کر قاضی کی عدالت میں یہ دعویٰ کرسکتا ہے کہ یہ عورت حق زوجیت ادا کرنے کی اجازت نہیں دے رہی ہے، اب قاضی اسی شوہر کے حق میں ہی فیصلہ کرے گا، اور اگر وہ عورت شوہر کے پاس سے بھاگ جاتی ہے تو قاضی اس کو پکڑوا کر دوبارہ شوہر کے پاس بھیج دے گا، اس طرح وہ عورت ایک عذاب میں مبتلا ہوجائے گی اور اس کے پاس کوئی مخلص نہیں ہوگا۔ (۱)

اور اگر شوہر نے زبردستی اس کے ساتھ وطی کرلی اور بچہ پیدا ہوگیا، آپ یہ کہیں گے کہ وہ بچہ ظاہراً ثابت النسب ہے، حقیقتاً ثابت النسب نہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر میں وہ اپنے باپ کا وارث ہے، باطناً وارث نہیں، اور اسی حالت میں جب کہ وہ عورت اسی مدعی کے پاس تھی، اگر اس عورت نے کسی اور سے نکاح کرلیا تو اس صورت میں قاضی اس کو زانیہ قرار دے گا اور اس کا وہ نکاح زنا شمار ہوگا، لیکن باطناً وہ نکاح درست ہے، اور اس دوسرے شوہر سے اگر اس کے بچے پیدا ہوگئے تو وہ بچے ظاہراً ثابت النسب نہیں اور باطناً ثابت النسب ہیں۔ (۲)

اسی طرح اس عورت کے ساتھ ایک غیر یقینی صورتِ حال کا لامتناہی سلسلہ چل پڑے گا، جس میں ظاہر اور باطن کے احکام الگ الگ چلیں گے، اور نزاع کھڑے ہوجائیں گے، حالانکہ قاضی کی مجلس کا مقصد تو یہ تھا کہ ان خصومات کو دور کرے، اور نزاعات کو رفع کرے، اور غیر یقینی صورتِ حال ختم ہو، اور ایک یقینی صورتِ حال وجود میں آئے، اس لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ قاضی کی مجلس فصل خصومات کے لیے ہے تو پھر جہاں تک ممکن ہو قاضی کا فیصلہ ظاہراً اور باطناً نافذ ہوگا، لہٰذا اگر کسی جگہ یہ صورت ہو کہ پہلے عقد میں نکاح نہیں تھا اور مدعی نے نکاح کا جھوٹا دعویٰ کردیا تھا تو اس صورت میں قاضی کے فیصلے سے عقد منعقد ہوگیا، اسی طرح اگر پہلے بیع نہیں

---

(۱) تکملة فتح الملهم، كتاب الأقضية، باب بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن، ۲/ ۵۷۲، تحت الرقم: ۴۳۳۵، ونصه: «ولو لا ذلك لما وسع للمرأة أن تمكنه من وطئها فإنها تعلم بيقين أن دعواه كاذبة إلخ».

(۲) إعلاء السنن، كتاب القضاء، باب نفاذ قضاء القاضي ظاهرا وباطنا في العقود، ۱۵/ ۱۱۱، تحت الرقم: ۴۹۲۷، ونصه: «وقد كان في ذلك تحصينها من الزنا وصيانة مائه».

ہوئی تھی تو قاضی کے فیصلے سے بیع منعقد ہوگئی، اس لیے کہ قاضی کو ولایتِ عامہ حاصل ہے، لیکن قاضی کا فیصلہ باطناً نافذ ہونے کے لیے ان شرائط کا پایا جانا ضروری ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیں، یعنی

وہ عقود یا فسوخ کا دعویٰ ہو، املاکِ مرسلہ کا دعویٰ نہ ہو۔

اور محل قابلِ عقد ہو، اور انشاء کا احتمال رکھتا ہو۔

ایسی صورت میں قاضی کے فیصلے کے بعد وہ عقد خود بخود وجود میں آجائے گا اور اس طرح وہ غیر یقینی صورتِ حال ختم ہوسکتی ہے۔

حدیثِ باب کا جواب:

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو یہ حدیث "املاکِ مرسلہ" سے متعلق ہے، عقود وفسوخ سے متعلق نہیں، دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ حدیث ابوداؤد میں آئی ہے، وہاں اس کی صراحت موجود ہے کہ وہ معاملہ میراث کے بارے میں تھا، اس شخص نے میراث کا دعویٰ کیا اور جب آپ نے اس کے حق میں فیصلہ فرمایا تو اس وقت آپ نے یہ جملے ارشاد فرمائے،(۱) اور "میراث" کا معاملہ ایسا ہے جو "انشاء" کا احتمال نہیں رکھتا، اس لیے اس معاملے میں آپ کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوا، باطناً نہیں ہوا۔

بعض حضرات نے حدیثِ باب کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بات ارشاد فرمائی وہ بحیثیتِ قاضی کے ارشاد نہیں فرمائی، بلکہ بحیثیتِ "حَکَم" کے ارشاد فرمائی،(۲) یعنی آپ کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ اگر بطور "حَکَم" کے مجھے کسی معاملے میں فیصلہ سونپا جائے اور میں کسی کی دلیل سے متاثر ہوکر آپس میں مصالحت کرادوں، اور وہ مصالحت حقیقت کے خلاف ہو تو جس شخص کے حق میں فیصلہ ہو، اس کو چاہیے کہ وہ اس کو نہ لے، لیکن میرے نزدیک پہلا جواب زیادہ بہتر ہے۔

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب الأقضية، باب في قضاء القاضي إذا أخطأ، رقم: ۳۵۸۴، ونصه: «عن أم سلمة قالت: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلان يختصمان في مواريث لهما لم تكن لهما بينة إلا دعواهما فقال النبي صلى الله عليه وسلم فذكر مثله فبكى الرجلان، وقال كل واحد منهما: حقي لك فقال لهما النبي صلى الله عليه وسلم: أما إذ فعلتما ما فعلتما فاقتسما، وتوخيا الحق ثم استهما ثم تحالا».

(۲) البدر الساري (حاشية فيض الباري) لبدر عالم الميرتهي، كتاب الحيل، باب في النكاح، تحت الرقم: ۲۹۶۸، ونصه: «أنه من باب القضاء على طريق التحكيم».

امام صاحبؒ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب:

البتہ چند باتیں اس سلسلے میں ذہن میں رکھنا ضروری ہیں، جن کے ذہن میں نہ ہونے کی وجہ سے حنفیہ پر بکثرت اعتراضات کیے جاتے ہیں، پہلی بات یہ ہے کہ حنفیہ کے اس مسلک کے اختیار کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لوگوں کے لیے راستہ کھول دیا گیا ہے کہ لوگ جھوٹے دعوے کر کے اور جھوٹے گواہ پیش کر کے ناجائز طور پر لوگوں کے اموال پر قبضہ کر کے ان کو ہمیشہ کے لیے اپنا بنالیں، آپ نے ایک بڑھیا کا قصہ سنا ہوگا کہ ایک مرتبہ ایک بڑھیا کی گٹھڑی گم ہوگئی، وہ بڑھیا یہ دعا کر رہی تھی کہ یا اللہ! یہ گٹھڑی کسی مولوی کو نہ ملے، کسی نے اس سے پوچھا کہ کیوں دعا کر رہی ہو کہ مولوی کو نہ ملے بلکہ تو یہ دعا کر کہ وہ گٹھڑی تجھے مل جائے، اس بڑھیا نے جواب دیا کہ اگر وہ گٹھڑی کسی اور کو ملی تو اگر دنیا میں اس نے نہیں دی تو آخرت میں ضرور وصول کرلوں گی، لیکن اگر مولوی کو ملے گی تو وہ گٹھڑی کو حلال کر کے اپنی بنالے گا، جس کی وجہ سے مجھے آخرت میں بھی نہیں ملے گی۔

بہرحال دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ حنفیہ نے ظاہراً و باطناً قاضی کا فیصلہ نافذ کر کے اس کے لیے وہ چیز حلال کردی اور نہ صرف یہ کہ جھوٹے گواہوں کی بنیاد پر دنیا میں فیصلہ ہوگیا، بلکہ آخرت میں بھی ہوگیا، اس لیے کہ اس نے حلال کر کے کھالیا، اس طرح امام صاحبؒ نے جھوٹی گواہوں کا دروازہ چوپٹ کھول دیا۔

یہ اعتراض درحقیقت مسئلے کو صحیح طریقے سے نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ خود امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کو جھوٹے دعوے کرنے کا اور جھوٹے گواہ پیش کرنے کا گناہِ عظیم ہوگا، اس پر وبالِ عظیم ہوگا، اس میں کوئی شبہ کی بات نہیں،(۱) لیکن میں اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ بات کہتا ہوں کہ امام ابو حنیفہؒ کے قواعد کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اس جھوٹ کا وبال ایسا نہیں ہے جو ایک مرتبہ ہو کر ختم ہوجائے گا بلکہ جب تک وہ شخص اس منکوحہ کو اپنے پاس رکھے گا، اس وقت تک مسلسل وبال میں مبتلا رہے گا، اگرچہ میں نے امام ابوحنیفہؒ کے قول میں اس بات کی تصریح تو نہیں دیکھی، لیکن امام صاحبؒ کے قواعد کا تقاضہ یہ ہے کہ اگرچہ وہ

---

(۱) شرح أدب القاضي للخصاف، الباب التاسع والأربعون فيما عليه قضاء القاضي وما لا يحله ۳/۱۷۷، ونصه: «أما الإثم العظيم فلأن شهادة الزور نظير اليمين الكاذبة إلخ»، وكذا في تكملة فتح الملهم، كتاب الأقضية، باب بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن، ۲/۵۷۱، تحت الرقم: ۴۳۳۵.

عورت اس فیصلہ کے نتیجہ میں اس کی منکوحہ تو ہوگئی لیکن پھر بھی اس شخص کے لیے اس عورت سے وطی کرنا حلال نہیں ہوگا، جب تک وہ اس عقد کو فسخ کر کے ازسرنو نیا عقد صحیح نہ کرے، یہ باتیں اگرچہ کہیں منقول تو نہیں دیکھیں، لیکن قواعد کا تقاضہ یہی ہے۔

ملکیت میں ہونے سے انتفاع کا حلال ہونا لازم نہیں آتا:

وطی کرنا اس لیے حلال نہیں ہوگا کہ "محل" کا مملوک ہونا، یہ ایک چیز ہے اور اس سے انتفاع کا جائز ہونا دوسری چیز ہے، ہوسکتا ہے کہ ایک "محل" مملوک ہو، لیکن اس سے انتفاع جائز نہ ہو۔ (۱)

مثلاً: ایک شخص نے بیعِ فاسد کے ذریعے ایک جاریہ خریدی اور اس بیع کے نتیجے میں اس جاریہ پر اس شخص کی ملکیت ثابت ہوگئی اور وہ "محل" ملک میں آ گیا، لیکن انتفاع کرنا اس جاریہ سے حلال نہیں (۲) بلکہ اس کے لیے حکم یہ ہے کہ بیع کو فسخ کرے، اور ازسرِ نو صحیح طریقے سے بیع کرے، تب اس جاریہ سے انتفاع کرنا حلال ہوگا، اس میں آپ نے دیکھا کہ محل مملوک ہے، لیکن انتفاع حلال نہیں ہے، اسی طرح ایک عورت حالتِ حیض میں ہے، اس صورت میں بھی "محل" مملوک ہے، لیکن اس حالت میں انتفاع حلال نہیں، (۳) یا مثلاً: وہ شخص خود حالتِ احرام میں ہے، اس صورت میں محل مملوک ہے، لیکن انتفاع حلال نہیں، (۴) لہٰذا حنفیہ جب یہ کہتے ہیں کہ قضائے قاضی باطناً نافذ ہوگی، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ "محل" مملوک ہوگیا، اور محل مملوک ہونے کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر بچہ ہوجائے تو وہ بچہ ثابت النسب ہوگا، اور اس شخص پر "حدِّ زنا" جاری نہیں ہوگی، لیکن اس شخص کے لیے انتفاع حلال نہیں، اس لیے کہ اس نے یہ ملکیت خبیث طریقے سے حاصل کی ہے اور جو چیز خبیث طریقے سے

---

(۱) إعلاء السنن، كتاب القضاء، باب نفاذ قضاء القاضي ظاهرا إلخ، ۱۵/ ۱۱۸، تحت الرقم: ۴۹۳۳، ونصه: «إن نفي الحل لا يستلزم نفي الملك ونفي الحل لا بمعنى حرمة الانتفاع إلخ».

(۲) تحفة الفقهاء، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد ۲/ ۶۰، ونصه: «ثم المشتري شراء فاسدا هل يملك التصرف في المشترى... لا يباح الانتفاع به حتى لا يباح له الوطئ إن كانت جارية إلخ».

(۳) الهندية، كتاب الطهارة، الباب السادس، الفصل الرابع في أحكام الحيض والنفاس ۱/ ۳۹، ونصه: «(ومنها) حرمة الجماع، وله أن يقبلها ويضاجعها ويستمتع بجميع بدنها ما خلا ما بين السرة والركبة عند أبي حنيفة وأبي يوسف».

(۴) فتح القدير، كتاب الحج ۲/ ۴۱۰، ونصه: «أما محظوراته فنوعان: ما يفعله في نفسه وهو الجماع».

ملکیت میں آجائے اس سے انتفاع بھی طیب نہیں ہوگا۔

یہاں "خبثِ کسب" موجود ہے:

حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک خبث کی کئی قسمیں ہیں، ایک خبثِ محل، ایک خبثِ بدل، ایک خبثِ کسب، زیرِ بحث مسئلے میں خبثِ کسب پایا جارہا ہے؛ کیونکہ ناجائز طریقے سے ایک چیز حاصل کی گئی ہے اور اس کے حاصل کرنے کا طریقہ حرام اختیار کیا گیا ہے، اگرچہ وہ چیز ملک میں آگئی ہے، لیکن اس سے انتفاع حلال نہیں جب تک حلال طریقے سے دوبارہ اپنی ملکیت میں نہ لائے۔ (۱)

حضرت شاہ صاحبؒ کے کلام سے تائید:

جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ جو بات میں نے بیان کی ہے، وہ بات اس طریقے سے فقہائے حنفیہ کی کتابوں میں صراحتاً نہیں دیکھی، البتہ ان کے قواعد کا تقاضہ یہی ہے، لیکن بعد میں مجھے اس کی دو تائیدیں بھی مل گئیں، ایک تائید تو حضرت شاہ صاحبؒ کے کلام میں ملی، وہ یہ کہ "العرف الشذي" میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں یہ کہتا ہوں کہ خبث صرف ایک مرتبہ کا نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ اور مستمر ہوگا، (۲) اس کا مطلب یہی ہے کہ اس کے لیے انتفاع جائز نہیں ہے۔

دوسری تائید:

دوسری تائید یہ ملی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا جو واقعہ ابھی بیان کیا اس کی تفصیل علامہ خصافؒ (۳) کی

---

(۱) العرف الشذي، كتاب الجهاد، باب ما جاء لا تفادي جيفة الأسير، تحت الرقم: ۱۷۱۵، ونصه: «أقول: إن الشيخ ابن همام ترك شيئا وهو أن الخبث عندنا خبث الكسب وخبث السبب وخبث العوض».

(۲) المصدر السابق، كتاب الأحكام، باب ما جاء في التشديد على من يقضى له بشيء، تحت الرقم: ۱۳۳۹، ونصه: «وقد يدور بالبال أنه مع الحل باطنا من النار لا في الكذب ابتداء فقط بل مستمرا».

(۳) آپ کا پورا نام ابوبکر احمد بن عمر خصاف الشیبانی ہے، (۰۰۰-۲۶۱ھ = ۰۰۰-۸۷۵م) حنفی فقیہ اور محدث تھے۔ آپ نے واقدی، ابونعیم اور قعنبی وغیرہ سے روایات نقل کی ہیں۔ آپ کی تصنیفات میں سے "كتاب الحيل"، "كتاب الخراج" اور "أدب القاضي" وغیرہ شامل ہیں۔ (سیر أعلام النبلاء للذهبي ۱۳/۱۲۳)

کتاب "آدب القاضي" کی شرح میں علامہ صدر الشہید[۱] نے نقل کی ہے کہ جب حضرت علیؓ نے اس عورت کو یہ فرمایا کہ: "الشاهدانِ زوّجاكِ" یعنی تیرے گواہوں نے تیرا نکاح کر دیا، اس لیے میں دوبارہ نکاح نہیں کرتا، چنانچہ اس عورت اور مدعی نے وہاں سے واپس جانے کے بعد نکاح کر لیا، یہ الفاظ آئے ہیں: "فتزوّجا"[۲] لہٰذا بعد میں ان دونوں کے آپس میں نکاح کرنے سے اس بات کی تائید ہوتی ہے جو میں نے کہی وہ یہ کہ: "خبث" اس وقت تک زائل نہیں ہوگا جب تک اس عقد کو طلاق کے ذریعے ختم کر کے دوسرا عقد نہ کر لیا جائے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نکاح کرنے سے کیوں انکار کیا؟

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب اس عورت نے فیصلہ سننے کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ کہا کہ اب میرا نکاح اس شخص سے کر دیجیے، تو آپ نے نکاح کیوں نہیں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس وقت حضرت علی رضی اللہ عنہ خود دوبارہ نکاح کرتے تو یہ نکاح کرنا گویا ان کی طرف سے اس بات کا اعتراف ہوتا کہ میں نے یہ فیصلہ غلط کیا؛ کیونکہ جب ایک مرتبہ فیصلہ نافذ ہو گیا کہ وہ عورت اس کی منکوحہ ہے، تو پھر دوبارہ نکاح کرنے کے تو کوئی معنی نہیں ہیں، اس لیے قاضی خود دوبارہ نکاح نہیں کر سکتا، لیکن خود اس شخص کے ذمے دیانۃً، "فيما بينه وبين الله" یہ واجب ہے کہ پہلے عقد کو طلاق کے ذریعے ختم کرے اور پھر از سر نو دوبارہ نکاح کرے، اس لیے اس مرد اور عورت نے دوبارہ نکاح کیا۔[۳]

---

(۱) آپ کا پورا نام صدر الشہید عمر بن عبد العزیز بن عمر بن مازہ ہے، (۴۸۳-۵۳۶ھ = ۱۰۹۰-۱۱۴۱م) حنفی فقیہ تھے، اپنے والد محترم سے فقہ میں مہارت حاصل کی، صاحب ہدایہ اور صاحب محیط الرضوی آپ کے شاگرد ہیں، آپ کی تصنیفات میں سے "الجامع الصغير" کی تین شروحات اور "الفتاوى الصغرى"، "الفتاوى الكبرى" وغیرہ شامل ہیں۔ (الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر القرشي: ۳۹۱/۱، والفوائد البهية في تراجم الحنفية لعبد الحي اللكنوي، ص: ۱۳۹)

(۲) شرح أدب القاضي للخصاف، الباب التاسع والأربعون فيما يحله قضاء القاضي وما لا يحله ۱۷۶/۳، ونصه: «أن عليا رضي الله عنه قال: قد زوجاك الشاهدان وقضى عليها بالنكاح، قال عمرو: فتزوجها الرجل بعد ذلك».

(۳) تكملة فتح الملهم، كتاب الأقضية، باب بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن، ۵۷۴/۲، تحت الرقم: ۴۳۳۵، ونصه: «وأما علي رضي الله عنه فقد امتنع عن التزويج المستأنف؛ لأنه كان قاضيا، وقد قضى بالنكاح حسب الشهادة، فإقدامه على التزويج ربما كان يوهم أنه لم يقض في تلك المسألة بحق».

باب ما جاء في أنّ البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه

(١٣٤٠) عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ مِنْ حَضْرَ مَوْتَ وَرَجُلٌ مِنْ كِنْدَةَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ الحَضْرَمِيُّ: يَا رَسُولَ الله، إِنَّ هٰذَا غَلَبَنِي عَلَى أَرْضٍ لِي، فَقَالَ الكِنْدِيُّ: هِيَ أَرْضِي وَفِي يَدِي لَيْسَ لَهُ فِيهَا حَقٌّ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْحَضْرَمِيِّ: «أَلَكَ بَيِّنَةٌ؟»، قَالَ: لَا، قَالَ: «فَلَكَ يَمِينُهُ؟»، قَالَ: يَارَسُولَ الله، إِنَّ الرَّجُلَ فَاجِرٌ لَا يُبَالِي عَلَى مَا حَلَفَ عَلَيْهِ، وَلَيْسَ يَتَوَرَّعُ مِنْ شَيْءٍ، قَالَ: «لَيْسَ لَكَ مِنْهُ إِلَّا ذٰلِكَ»، قَالَ: فَانْطَلَقَ الرَّجُلُ لِيَحْلِفَ لَهُ، فَقَالَ رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَدْبَرَ: «لَئِنْ حَلَفَ عَلَى مَالِهِ لِيَأْكُلَهُ ظُلْمًا، لَيَلْقَيَنَّ الله وَهُوَ عَنْهُ مُعْرِضٌ».(١)

حضرت وائل بن حجرؓ روایت کرتے ہیں کہ "حضرموت" کا ایک شخص اور "کندہ" کا ایک شخص، دونوں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، حضرمی نے کہا: یارسول اللہ! یہ کندی میری ایک زمین پر قابض ہوگیا ہے، کندی نے جواب دیا کہ یہ زمین تو میری ہے اور میرے قبضے میں چلی آرہی ہے، حضرمی کا اس زمین میں کوئی حق نہیں ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرمی سے فرمایا: کیا تمہارے پاس کوئی گواہ ہے؟ حضرمی نے کہا کہ میرے پاس گواہ تو کوئی نہیں ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ: پھر تم اس کندی سے قسم لے لو، اس کو قسم

(١) أخرجه مسلم، كتاب الأيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين، رقم: ١٣٩، وأخرجه أبو داود، كتاب الأيمان والنذور، باب في من حلف يمينا ليقتطع بها مالا لأحد، رقم: ٣٢٤٥.

کھلواؤ، حضرمی نے کہا: یارسول اللہ! یہ تو فاجر آدمی ہے، اس کو اس کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی کہ کس بات پر قسم کھا رہا ہے، اس میں کوئی تقویٰ اور پرہیزگاری تو ہے نہیں، آپ نے جواب میں فرمایا: تمہیں سوائے قسم دینے کے کوئی اور حق حاصل نہیں، راوی فرماتے ہیں کہ جب کندی شخص نے قسم کھانے کا ارادہ کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ: اگر کوئی شخص ظلماً دوسرے کا مال ناحق لینے کے لیے قسم کھائے گا تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس سے اعراض کر رہے ہوں گے۔

اس باب کی دوسری احادیث:

(۱۳٤۱)عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي خُطْبَتِهِ: «البَيِّنَةُ عَلَى المُدَّعِي، وَاليَمِينُ عَلَى المُدَّعَى عَلَيْهِ».(۱)

حضرت عمرو بن شعیب اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا: مدعی کے ذمے گواہ پیش کرنا ہے، اور مدعیٰ علیہ کے ذمے قسم کھانا ہے۔

(۱۳٤۲)عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، «أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى أَنَّ اليَمِينَ عَلَى المُدَّعَى عَلَيْهِ».(۲)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فیصلہ فرمایا کہ: مدعیٰ علیہ قسم کھائے۔

---

(۱) أخرجه الدار قطني، كتاب في الأقضية، باب في المرأة تقتل إذا ارتدت، رقم: ۴۵۰۹، وأخرجه البيهقي في الكبرى، باب البينة على المدعي واليمين، إلخ، رقم: ۲۱۲۰۳.

(۲) أخرجه البخاري، كتاب الرهن، باب إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحوه، رقم: ۲۵۱۴، وأخرجه النسائي، كتاب آداب القضاة، باب عظة الحاكم على اليمين، رقم: ۵۴۲۵.

باب ما جاء في اليمين مع الشاهد

(١٣٤٣) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «قَضَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاليَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ الوَاحِدِ».(١)

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ کی موجودگی میں یمین پر فیصلہ کیا۔

اس حدیث سے ائمۂ ثلاثہ اس بات پر استدلال فرماتے ہیں کہ اگر مدعی کے پاس اپنے دعویٰ کے ثبوت میں دو گواہ موجود نہ ہوں تو صرف ایک گواہ پر بھی اکتفا کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ مدعی اس گواہ کے ساتھ اپنے دعویٰ کے سچے ہونے پر قسم کھائے، گویا کہ ان کے نزدیک مدعی کا قسم کھانا دوسرے گواہ کے قائم مقام ہوجائے گا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ مدعی کے لیے اپنے دعوے کے ثبوت پر دو مرد، یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پیش کرنا ضروری ہے، اگر مدعی نے صرف ایک گواہ پیش کیا تو صرف تنہا ایک گواہ کی گواہی پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، چاہے مدعی قسم کھانے کو بھی تیار ہو، گویا کہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک "قضاء بالشاهد واليمين" جائز ہے،(٢) اور حنفیہ کے نزدیک "قضاء بالشاهد واليمين" جائز نہیں۔(٣)

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الأقضية، باب القضاء باليمين والشاهد، رقم: ١٧١٢، وأخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، باب القضاء باليمين والشاهد، رقم: ٣٦١٠.

(٢) روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووي، كتاب الشهادات، الباب الرابع في الشاهد مع اليمين، ١١/ ٢٧٨، ونصه: «يجوز القضاء بشاهد ويمين في الجملة»، وفي بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد المالكي، كتاب الأقضية، الفصل الثاني في الأيمان ٢/ ٤٦٧ ونصه: «يقضى باليمين مع الشاهد في الأموال»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الشهادات، فصل القضاء باليمين مع الشاهد الواحد ١٠/ ١٣٥ ونصه: «قال أحمد: مضت السنة أن يقضى باليمين مع الشاهد الواحد».

(٣) المبسوط للسرخسي، كتاب الدعوى ١٧/ ٢٩، ونصه: «لا يجوز القضاء بشاهد واحد مع يمين المدعي إذ لا يمين في جانب المدعي».

اس مسئلے میں فقہاء کا استدلال:

ائمۂ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد کی موجودگی میں یمین کے ساتھ فیصلہ فرمایا، یہ حدیث متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مختلف طرق سے منقول ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ قرآن کریم کی آیت سے استدلال کرتے ہیں، فرمایا:

﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾[1]

دوسری آیت میں ارشاد ہے:

﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾[2]

ان دونوں آیتوں میں گواہوں کے لیے تثنیہ کا صیغہ استعمال فرمایا جو اس بات کی دلیل ہے کہ نصاب شہادت دو مرد ہیں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں۔

اس بارے میں کوئی مزید تفصیل قرآن مجید میں بیان نہیں فرمائی، مستقل طور پر نصاب شہادت بیان فرمایا،[3] حنفیہ کا دوسرا استدلال پچھلے باب کی اس حدیث سے ہے:

﴿الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ﴾

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بینہ پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری اور اس کا وظیفہ قرار دیا، اور یمین مدعیٰ علیہ کا وظیفہ قرار دیا، گویا کہ دونوں کے وظائف کی تقسیم فرمادی اور تقسیم شرکت کے منافی ہے، لہٰذا مدعیٰ علیہ سے بینہ اور گواہ کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا اور مدعی سے یمین کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا، جب کہ "قضاء بالشاهد

---

(۱) البقرة-۲/۲۸۲.

(۲) الطلاق-۶۵/۲.

(۳) بدائع الصنائع، كتاب الشهادة، فصل في شرائط ركن الشهادة ۶/۲۷۷، ونصه: «(ومنها) العدد في الشهادة بما يطلع عليه الرجال لقوله تعالى: {واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان}».

والیمین" میں مدعی سے یمین کا مطالبہ کیا جاتا ہے جو اس حدیث کے خلاف ہے۔ (۱)

حنفیہ کی تیسری دلیل:

حنفیہ کی تیسری دلیل وہ واقعہ ہے جو نسائی اور ابوداؤد میں آیا کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے ایک گھوڑا خریدا اور پیسے طے ہوگئے، پھر آپ نے اس اعرابی سے فرمایا کہ: میرے ساتھ گھر چلو، گھر سے تمہیں پیسے دے دوں گا، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تیزی سے آگے آگے گھر کی طرف روانہ ہوگئے، اور وہ اعرابی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے گھوڑا کو لیے ہوئے سست رفتاری سے چلنے لگا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ آگے نکل گئے اور وہ اعرابی پیچھے رہ گیا، راستے میں اس کو کچھ لوگ ملے اور اس سے گھوڑے کا سودا کرنے لگے، اعرابی نے دور سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو پکارتے ہوئے کہا کہ آپ گھوڑا خرید رہے ہیں یا میں دوسرے کو فروخت کردوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں تو یہ گھوڑا تم سے خرید چکا ہوں، اور پیسے ادا کرنے کے لیے گھر کی طرف جارہا ہوں، کیا میں نے تم سے یہ گھوڑا نہیں خرید لیا؟ اس اعرابی نے کہا کہ آپ نے ابھی نہیں خریدا اور اگر آپ نے خریدا ہے تو کوئی گواہ لائیں، اتنے میں حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ جو انصاری صحابی ہیں، وہاں پہنچ گئے اور کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ گھوڑا خریدا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ: تم نے کیسے گواہی دے دی، جب کہ تم اس وقت موجود نہیں تھے؟ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا، یارسول اللہ! میں نے تو اس سے بڑی بات میں آپ کی تصدیق کی ہے، وہ یہ کہ آپ کے پاس جبرائیلِ امین علیہ السلام آتے ہیں، آپ کے پاس وحی آتی ہے، آپ نے جنت اور دوزخ دیکھی ہے، میں نے ان باتوں میں آپ کی تصدیق کی ہے، ان کے مقابلے میں یہ تو بالکل معمولی بات ہے، چونکہ آپ نے فرمایا کہ میں نے یہ گھوڑا خریدا ہے، بس اس پر میں نے گواہی دے دی، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس جذبے کی قدر کرتے ہوئے فرمایا کہ: آئندہ تمہاری گواہی دو آدمیوں کے قائم مقام ہوگی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کو صحابہ کرام میں یہ امتیازی مقام حاصل تھا کہ ان کی ایک آدمی کی گواہی دو آدمیوں کی گواہی کے

---

(۱) الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود الموصلي، باب شروط الدعوى وحكمها ۲/ ۱۱۱، ونصه: «البينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه جعل جنس اليمين على المدعى عليه؛ لأنه ذكره بالألف اللام...ويلزم من هذا عدم جواز القضاء بالشاهد واليمين».

قائم مقام تھی، اس وجہ سے ان کا لقب "صاحب الشهادتين" مشہور ہو گیا تھا۔ (۱)

یہ واقعہ اس بات کی دلیل ہے کہ نصابِ شہادت دو آدمی ہیں، اگر ایک آدمی کی گواہی کافی ہوتی تو حضرت خزیمہؓ کی کوئی امتیازی خصوصیت نہ ہوتی، ان کی خصوصیت اسی وقت ہو سکتی ہے جب یہ کہا جائے کہ دوسرے لوگوں سے تو دو گواہوں کا مطالبہ ہے، لیکن حضرت خزیمہؓ کو گواہی کے معاملے میں دو آدمیوں کے قائم مقام قرار دے دیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بینہ میں نصابِ شہادت کا پورا ہونا ضروری ہے۔

حنفیہ کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب:

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو بعض حنفیہ نے اس حدیث کی سند کے ہر طریق پر کلام کیا ہے، اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان میں سے کوئی طریق صحیح سند سے ثابت نہیں، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ اس حدیث کو سند کی کمزوری کی بنیاد پر رد کرنا ممکن نہیں، میری ناقص تحقیق کے مطابق پانچ احادیث ایسی ہیں جو قابلِ استدلال ہیں، اور ان کی سند میں ایسا نقص نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ ناقابلِ استدلال ہو جائیں، ان پانچ کے علاوہ بعض احادیث سنداً اگرچہ ضعیف ہیں لیکن تائید کے طور پر ان کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے، لہٰذا یہ جواب درست نہیں۔ (۲)

حدیثِ باب کا دوسرا جواب:

بعض دوسرے حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ "قضاء باليمين مع الشاهد" کے معنی یہ ہیں

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب الأقضية، باب إذا علم الحاكم إلخ، رقم: ۳۶۰۷، ونصه: «عن عمارة بن خزيمة أن عمه حدثه، وهو من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من أعرابي، فاستتبعه النبي صلى الله عليه وسلم ليقضيه ثمن فرسه، فأسرع النبي صلى الله عليه وسلم المشي وأبطأ الأعرابي، فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس، ولا يشعرون أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه، فنادى الأعرابي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إن كنت مبتاعا هذا الفرس وإلا بعته، فقام النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع نداء الأعرابي فقال: أوليس قد ابتعته منك؟ فقال الأعرابي: لا، والله ما بعتكه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: بلى قد ابتعته منك، فطفق الأعرابي يقول: هلم شهيدا، فقال خزيمة بن ثابت: أنا أشهد أنك قد بايعته، فأقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال: بم تشهد؟ فقال: بتصديقك يا رسول الله، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة بشهادة رجلين».

(۲) تكملة فتح الملهم، كتاب الأقضية، ۲/ ۵۶۰، تحت الرقم: ۴۳۳۴، ونصه: «قال العبد الضعيف عفا الله عنه: ذكر ابن عدي في الكامل إلخ».

کہ "قضی بیمین المدعی علیه مع الشاهد الواحد للمدعی" جس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ مدعی کے پاس صرف ایک گواہ تھا، اس لیے آپ نے مدعیٰ علیہ سے قسم لے کر فیصلہ فرمایا،[۱] اس صورت میں یہ حدیث قضاء کے عام اصول کے عین مطابق ہوجائے گی، اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ جواب الفاظِ حدیث کے اعتبار سے ذرا بعید ہے اور خلافِ ظاہر ہے، اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی بہت بڑی جماعت جو ائمۂ ثلاثہ کے موقف کی قائل ہے وہ صاف صاف یہ کہتی ہے کہ اس حدیث میں "یمین" سے مدعیٰ علیہ کی "یمین" مراد نہیں ہے، بلکہ خود مدعی کی یمین مراد ہے اس لیے یہ بھی کوئی اچھا جواب نہیں ہے۔

حدیثِ باب کا تیسرا جواب:

حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کا تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نصابِ شہادت کا ثبوت قرآنِ کریم سے ہے:

﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾[۲]

اور یہ احادیث اخبارِ آحاد ہیں اور اخبارِ آحاد سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہوسکتی، اس لیے ان احادیث کو قرآنِ کریم کی آیات کے مقابلے میں پیش نہیں کیا جاسکتا،[۳] یہ جواب اس وقت بڑا قوی جواب ہوتا جب یہ ثابت ہوجاتا کہ یہ احادیث اخبارِ آحاد میں سے ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ جس طرح یہ احادیث مروی ہیں، ان کے اعتبار سے ان کو اخبارِ آحاد کہنا مشکل ہے، اس لیے کہ خبرِ مشہور کی ایک تعریف محدثین نے کی ہے اور ایک اصولیین نے کی ہے، محدثین نے خبرِ مشہور کی تعریف یہ کی ہے کہ اس کے روایت کرنے والے ہر زمانے میں کم از کم تین رہے ہوں، تین سے کم نہ ہوں،[۴] اس تعریف کو اگر سامنے رکھا جائے تو حدیثِ باب مشہور قرار پاتی

---

(۱) مرقاة المفاتيح، باب الأقضية والشهادات، تحت الرقم: ۳۷۶۳، ونصه: «قال التوربشتي: وجه هذا الحديث عند من لا يرى القضاء باليمين والشاهد الواحد على المدعى عليه أن يحتمل أن يكون قضى بيمين المدعى عليه بعد أن أقام المدعي شاهدا واحدا».

(۲) البقرة-۲/۲۸۲.

(۳) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري، باب تفصيل المنسوخ ۳/۲۹۱، ونصه: «ولأن الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز».

(۴) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للحافظ السخاوي، تعريف المشهور والمستفيض ۴/۹، ونصه: «(أو) أن يتبع راويه عن ذاك الإمام من (فوق) بالبناء على الضم أي: فوق ذلك كثلاثة فأكثر، ما لم يبلغ حد التواتر، (فمشهور) أي: النوع الذي يقال له: المشهور». وهكذا في تدريب الراوي للحافظ السيوطي، النوع الثلاثون المشهور من الحديث ۲/۱۷۳.

ہے؛ کیونکہ اس حدیث کو روایت کرنے والے ہر دور میں تین بلکہ تین سے زیادہ رہے ہیں، اور اصولیین نے خبر مشہور کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ حدیث ابتداء میں ایک سے مروی ہو اور بعد کے زمانے میں اس کی روایت کرنے والے زیادہ ہو گئے ہوں،(۱) اس تعریف کے لحاظ سے بھی یہ حدیث مشہور ہے، اس لیے کہ میں نے اس میں تتبع کیا، تو پتہ چلا کہ سترہ (۱۷) تابعین اس حدیث کو روایت کرتے ہیں،(۲) اس طرح یہ حدیث دونوں تعریفوں کے لحاظ سے خبرِ مشہور قرار پاتی ہے، نہ کہ خبر واحد، اور خبرِ مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہونی چاہیے۔

میرے نزدیک زیادہ صحیح بات:

لہٰذا جو بات مجھے زیادہ "أقرب إلى الصحيح" معلوم ہوتی ہے، واللہ سبحانہ و تعالی أعلم، وہ یہ ہے کہ اصل نصاب تو وہی ہے جو قرآن کریم نے اس آیت میں بیان فرمایا:

﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾(۳)

لیکن بعض حالات ایسے ہوتے ہیں جن میں پورا نصابِ شہادت مہیا کرنا ممکن نہیں ہوتا، مثلاً: جنگل اور بیابان میں ایک معاملہ ہوا، اب ظاہر ہے کہ وہاں نصاب شہادت کا پورا کرنا مشکل ہے تو ایسے خاص اعذار کی حالت میں، جن کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم ہو کہ وہاں تحملِ شہادت کے وقت ایک سے زائد افراد کو گواہ بنانا ممکن نہیں تھا، ان مقامات پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "قضاء بالشاهد واليمين" کی اجازت دی ہے، یہ ایک استثنائی صورت ہے اور حدیثِ باب کے ذریعہ اس صورت کو اصل حکم سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔(۴)

---

(۱) توجيه النظر إلى أصول الأثر لطاهر الجزائري، المسألة الثالثة ۱/ ۱۱۳، ونصه: «وقد قسم بعض علماء الأصول الخبر إلى ثلاثة... وقد عرفوا المشهور بما كان في الأصل خبر آحاد ثم انتشر في القرن الثاني والثالث».

(۲) تكملة فتح الملهم، كتاب الأقضية، باب وجوب الحكم بشاهد ويمين، ۲/ ۵۶۴، تحت الرقم: ۴۳۳۴، ونصه: «وقد تتبعت روايات القضاء بشاهد ويمين فوجدتها ينقلها أو يعمل بها أكثر من عشرين تابعيا».

(۳) البقرة- ۲/ ۲۸۲.

(۴) تكملة فتح الملهم، كتاب الأقضية، باب وجوب الحكم بشاهد ويمين، ۲/ ۵۶۴، تحت الرقم: ۴۳۳۴، ونصه: «فالذي يظهر لهذا العبد... أن نصاب الشهادة في الأصل وهو ما ذكر الله سبحانه وتعالى إلخ».

خبرِ واحد سے قرآن کریم کی تشریح:

اس تفصیل کو قبول کرنا اس لیے درست ہے کہ اول تو یہ حدیث خبرِ مشہور ہے، اور خبرِ مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی ہوسکتی ہے،[1] اور اگر اس حدیث کو خبرِ مشہور نہ مانیں بلکہ خبرِ واحد کہیں تو اس صورت میں حنفیہ کا یہ جو اصول ہے کہ خبرِ واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہوسکتی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ خبرِ واحد سے کتاب اللہ کے حکم کو بالکلیہ منسوخ کرنا، یا کتاب اللہ کے حکم میں خبرِ واحد سے تقیید یا تخصیص پیدا کرنا تو درست نہیں، لیکن اگر کوئی مستقل مسئلہ ہے جو قرآنِ کریم میں مسکوت عنہ ہے، اس مسکوت عنہ کو اگر خبرِ واحد بیان کردے تو اس کو قرآن کریم پر زیادتی نہیں کہتے، خود فقہائے حنفیہ نے اس کی تصریح کی ہے، لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ عذر کی حالت میں نصابِ شہادت کیا ہو؟ یہ صورت قرآن کریم میں مسکوت عنہ تھی، حدیثِ باب نے اس کو بیان فرمادیا، جس کی وجہ سے نہ تو قرآن کریم کی تنسیخ ہوئی اور نہ اس کی وجہ سے تقیید اور تخصیص ہوئی،[2] اس طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عذر کی حالت میں "قضاء بالشاهد و اليمين" کی اجازت دے دی ہے۔

عذر کے وقت شاہد اور یمین پر فیصلہ:

چنانچہ خود حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ بعض معاملات میں نہ صرف ایک مرد کی بلکہ ایک عورت کی گواہی بھی قبول ہے، مثلاً ایسے عیوب جن پر عورتوں کے علاوہ کوئی اور مطلع نہیں ہوتا، ان میں ایک عورت کی گواہی قبول ہے، اسی طرح بچے کی پیدائش پر صرف "دایہ" کی گواہی بھی قبول ہے،[3] اور قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ صورتیں قرآن کریم میں مسکوت عنہا ہیں، اور قیاس کی بنیاد پر ان صورتوں کو نصابِ شہادت سے مستثنیٰ قرار دیا،

---

(۱) كنز الوصول إلى معرفة الأصول (أصول البزدوي)، باب المشهور من الأخبار، ص: ۱۵۲، ونصه: «لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى».

(۲) إعلاء السنن، كتاب الدعوى، باب البينة على المدعي واليمين على من أنكر، ۵/ ۳۸۰، تحت الرقم: ۵۱۱۶، ونصه: «فالزيادة التي منعوها بخبر الواحد إنما هي الزيادة التي تدفع معنى اللفظ لا الزيادة معنى ما ذكر ما لم يتعرض له النص لا نفيا ولا إثباتا، فالزائد على النص إذا كان حكما مستقلا بنفسه مسكوتا عنه في النص لا يضر ولأنه لا يغير ولا يبدل فلا يسمى نسخا».

(۳) المبسوط للسرخسي، كتاب الشهادات، باب شهادة النساء ۱۶/ ۱۴۲، ونصه: «ولا تجوز شهادة النساء وحدهن إلا في ما لا ينظر إليه الرجال الولادة والعيب يكون في موضع لا ينظر فيه إلا النساء».

لہٰذا جب قیاس کی بنیاد پر ایسی صورتوں کا استثناء ہوسکتا ہے تو حدیث کی بنیاد پر بطریقِ اولیٰ استثناء ہوسکتا ہے، لہٰذا عذر کی حالت میں شاہد اور یمین کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی گنجائش ہے۔

اس باب کی دوسری احادیث:

(١٣٤٤) عَنْ جَابِرٍ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضٰى بِاليَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ»(۱)

(١٣٤٥) حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضٰى بِاليَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ الوَاحِدِ «قَالَ: وَقَضٰى بِهَا عَلِيٌّ فِيكُمْ».(۲)

حضرت محمدؒ (باقر)(۳) روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ فرمایا، پھر حضرت باقر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تمہارے درمیان اس اصول کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا۔

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب القضاء بالشاهد واليمين، رقم: ٢٣٦٩، وأخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، باب القضاء باليمين والشاهد، رقم: ٣٦١٠.

(۲) أخرجه الدار قطني، كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى، رقم: ٤٤٨٥، وأخرجه البيهقي في الكبرى، كتاب الشهادات، باب القضاء باليمين مع الشاهد، رقم: ٢٠٦٦٠.

(۳) آپ کا پورا نام ابوجعفر محمد الباقر بن علی بن الحسین بن علی ہے، (۵۷-۱۱۴ھ = ۶۷۷-۷۳۳م) ابوجعفر ان کی کنیت تھی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اور دیگر کئی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مرسلا روایت کرتے ہیں، امام ابوحنیفہ، اوزاعی اور زہری رحمہم اللہ نے ان سے روایات لی ہیں، مدینہ منورہ میں ان کا انتقال ہوا۔ (سير أعلام النبلاء للذهبي ٤/ ٤٠١، وتهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي، رقم الترجمة: ٥٤٧٨، ٢٦/ ١٣٦)

باب ما جاء في العبد يكون بين رجلين فيُعتق أحدهما نصيبه

(١٣٤٦) عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:«مَنْ أَعْتَقَ نَصِيبًا»، أَوْ قَالَ: «شِقْصًا»، أَوْ قَالَ: «شِرْكًا لَه فِي عَبْدٍ، فَكَانَ لَه مِنَ المَالِ مَا يَبْلُغُ ثَمَنَهُ بِقِيمَةِ العَدْلِ فَهُوَ عَتِيقٌ، وَإِلَّا فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ، قَالَ أَيُّوْبُ: وَرُبَّمَا قَالَ نَافِعٌ فِيْ هٰذا الحَدِيْثِ: يَعْنِيْ فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَاعَتَقَ».(۱)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے غلام میں سے اپنا مملوک حصہ آزاد کردیا، اور ایک عادل انصاف والا آدمی اس غلام کی جو قیمت لگائے، اس قیمت کے برابر معتق کے پاس مال موجود ہو تو اس صورت میں پورا غلام آزاد ہوجائے گا، اور اگر معتق کے پاس اتنا مال نہ ہو تو اس صورت میں صرف اتنا حصہ آزاد ہوجائے گا جتنا حصہ اس نے آزاد کیا۔

نصف غلام کی آزادی کا مسئلہ:

یہ مسئلہ بھی فقہاء کے درمیان بڑا معرکۃ الآراء مسئلہ سمجھا جاتا ہے کہ اگر کوئی غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک آدمی اپنا حصہ آزاد کرے تو اس صورت میں کیا احکام ہوں گے؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رہا ہے، لیکن چونکہ اس مسئلہ کا اب کوئی عملی فائدہ نہیں رہا، نہ غلام موجود ہے، نہ باندی ہے، نہ اب معتق ہے اور نہ معتق ہے، اس لیے اس کے بارے میں بہت زیادہ تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں،

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب العتق، باب إذا أعتق عبدا بين اثنين، رقم: ٢٥٢٢، وأخرجه مسلم، كتاب العتق، رقم: ١٥٠١.

البتہ مختصر افقہاء کے مذاہب بیان کردینا مناسب ہے۔

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، فرض کریں کہ ایک کا نام زید ہے اور دوسرے کا نام خالد ہے، زید نے اس غلام میں اپنا حصہ آزاد کردیا اور خالد نے آزاد نہیں کیا، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ غلام آدھا آزاد ہوگیا، اور آدھا آزاد نہیں ہوا، اب خالد یہ دیکھے گا کہ زید جس نے اپنا نصف حصہ آزاد کردیا، معسر ہے یا موسر ہے؟ اگر زید موسر یعنی مالدار ہے تو اس صورت میں خالد کو تین اختیار ہیں:

۱) یا تو وہ خود بھی اپنا حصہ آزاد کردے۔

۲) یا خالد زید کو ضامن بنائے اور زید سے کہے کہ تم میرے حصے کی قیمت مجھے ادا کردو اور باقی غلام کو بھی آزاد کردو۔

۳) یا غلام سے کہے کہ تم "سعایہ" کرو اور میرے حصے کی قیمت کی رقم مجھے کما کر لادو، جب تم رقم ادا کردو گے تو میرا حصہ بھی آزاد ہوجائے گا۔

اور اگر زید معسر ہے یعنی غریب ہے تو اس صورت میں خالد کو دو اختیار ہیں:

۱) یا تو اپنا حصہ آزاد کردے۔

۲) یا غلام سے سعایہ کرائے۔[1]

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک:

چونکہ امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ عتق تجزی کو قبول کرتا ہے، یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ ایک وقت میں غلام نصف آزاد ہو اور نصف آزاد نہ ہو، لہٰذا جس وقت زید نے اپنا نصف حصہ آزاد کیا تھا تو اس کے نتیجے میں نصف آزاد ہوا، نصف آزاد نہیں ہوا،[2] اب اگر خالد بھی اپنا نصف حصہ خود آزاد کردے تو اس صورت میں نصف

---

(۱) مرقاة المفاتيح، كتاب العتق، باب إعتاق العبد المشترك إلخ، تحت الرقم: ۳۳۸۸، ونصه: «إذا كان العبد بين شريكين، وأعتق أحدهما نصيبه عتق أي: زال ملكه عنه، فإن كان المعتق موسرا فشريكه بالخيار إن شاء أعتق نصيبه منجزا أو مضافا إلى مدة الاستسعاء، وإن شاء استسعى العبد فيها أو ضمن المعتق موسرا قيمة حظه لا معسرا ... وإن كان المعتق معسرا فالسعاية فقط»، وكذا في الهداية، كتاب العتاق، باب العبد يعتق بعضه ۳۰۱/۲.

(۲) الهداية، كتاب العتاق، باب العبد يعتق بعضه ۳۰۱/۲، ونصه: «وأصله أن الإعتاق يتجزأ عنده فيقتصر على ما أعتق وعندهما لا يتجزأ».

"ولاء" زید کو ملے گی اور نصف "ولاء" خالد کو ملے گی؛ کیونکہ نصف حصے کا معتق زید ہے، اور نصف حصے کا معتق خالد ہے، اور "ولاء" عتاق کے تابع ہوتی ہے، اور اگر یہ صورت ہو کہ خالد زید سے کہے کہ تم غلام کی نصف قیمت مجھے ادا کر کے باقی نصف غلام بھی آزاد کر دو، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زید نے خالد کا حصہ اس سے خرید کر خود آزاد کر دیا، اس صورت میں ساری "ولاء" زید کو ملے گی؛ کیونکہ مکمل آزادی اسی کی طرف سے متحقق ہوئی، اور اگر خالد نے غلام سے سعایہ کرایا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خالد نے اپنے حصے میں غلام کو مکاتب بنا دیا، اور غلام سے کہہ دیا تم اتنے پیسے ادا کرو گے تو تم آزاد ہو جاؤ گے، لہٰذا جب وہ پیسے ادا کرے گا تو بقیہ نصف حصہ بھی آزاد ہو جائے گا، اور یہ آزادی خالد کی طرف منسوب ہوگی، اس لیے اس صورت میں نصف "ولاء" زید کو اور نصف "ولاء" خالد کو ملے گی، یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔ (۱)

امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک:

امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ معتق کے موسر ہونے کی حالت میں عتق تجزی کو قبول نہیں کرتا، اور معسر ہونے کی حالت میں تجزی کو قبول کر لیتا ہے، لہٰذا اگر زید غنی تھا تو اس صورت میں زید کے نصف غلام آزاد کرنے سے پورا غلام آزاد ہو گیا، اور خالد کو یہ حق ہوگا کہ وہ زید پر ضمان عائد کرے، اور اس سے کہے کہ چونکہ تمہارے اپنا حصہ آزاد کرنے کے نتیجے میں پورا غلام آزاد ہو گیا، اس لیے میرے حصے کی قیمت تم مجھے ادا کرو، ان کے نزدیک اس صورت میں غلام پر سعایہ نہیں ہے، اور اگر زید معسر اور تنگ دست تھا تو اس صورت میں زید کا نصف غلام آزاد ہو جائے گا، اور خالد کا حصہ آزاد نہیں ہوگا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ غلام ایک دن آزاد رہے گا اور ایک دن خالد کی غلامی کرے گا، ان کے نزدیک سعایہ اس صورت میں بھی نہیں ہے۔ (۲)

---

(۱) المصدر السابق، كتاب العتاق، باب العبد يعتق بعضه ۳۰۲/۲، ونصه: «إذا كان العبد بين شريكين فأعتق أحدهما نصيبه عتق فإن كان موسرا فشريكه بالخيار إن شاء أعتق وإن شاء ضمن شريكه قيمة نصيبه وإن شاء استسعى العبد فإن ضمن رجع المعتق على العبد والولاء للمعتق وإن أعتق أو استسعى فالولاء بينهما و وإن كان المعتق معسرا فالشريك بالخيار إن شاء أعتق وإن شاء استسعى العبد والولاء بينهما في الوجهين، وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله».

(۲) روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووي، كتاب العتق، فصل ۱۱۲/۱۲، ونصه: «الحالة الثانية: أن يكون الباقي لغيره، فيعتق نصيبه، فإن كان موسرا بقيمة باقيه، لزمه قيمته للشريك، وعتق الباقي عليه... وإن كان معسرا بقي الباقي على ملك الشريك».

صاحبین رحمہما اللہ کا مسلک:

صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ عتق کسی بھی حالت میں تجزی کو قبول نہیں کرتا، لہٰذا جس صورت میں زید موسر ہے تو اس صورت میں بھی پورا غلام آزاد ہوگیا، اب خالد صرف زید سے نصف غلام کی قیمت کا ضمان حاصل کرسکتا ہے، غلام سے سعایہ نہیں کرا سکتا، اور اگر زید معسر ہے، تو اس صورت میں زید سے نصف غلام کی قیمت کا ضمان نہیں لے گا، بلکہ صرف غلام سے سعایہ کرائے گا، لیکن سعایہ کرانے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ غلام آزاد نہیں ہوا، بلکہ وہ آزاد ہوگیا، اور اب آزاد ہوجانے کے بعد اپنی نصف قیمت لاکر خالد کو ادا کرے، اور "ولاء" ان دونوں صورتوں میں صرف زید کو ملے گی، اس لیے کہ عتق تجزی کو قبول نہیں کرتا۔ (۱)

بنیادی اختلاف دو ہیں:

لہٰذا فقہاء کے درمیان بنیادی اختلاف دو ہوئے، ایک یہ کہ عتق تجزی کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عتق تجزی کو قبول کرتا ہے، اور ان کی دلیل حدیثِ باب ہے جس میں فرمایا "فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ" اس جملے سے معلوم ہورہا ہے کہ معتق نے جتنا غلام آزاد کیا، اتنا ہی آزاد ہوا۔

دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ کسی بھی صورت میں سعایہ کے قائل نہیں، جب کہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین رحمہما اللہ اعسار کی صورت میں سعایہ کے قائل ہیں، ان کی دلیل اسی باب کی آخری حدیث ہے، وہ یہ کہ:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «مَنْ أَعْتَقَ نَصِيبًا»، أَوْ قَالَ: «شِقْصًا فِي مَمْلُوكٍ فَخَلَاصُه فِي مَالِهِ، إِنْ كَانَ لَه مَالٌ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ قُوِّمَ قِيمَةَ عَدْلٍ، ثُمَّ يُسْتَسْعَى فِي نَصِيبِ الَّذِي لَمْ يُعْتَقْ غَيْرَ مَشْقُوقٍ عَلَيْهِ». (۲)

---

(۱) الهداية، كتاب العتاق، باب العبد يعتق بعضه ۲/ ۳۰۱، ونصه: «وقالا ليس له إلا الضمان مع اليسار والسعاية مع الإعسار ولا يرجع المعتق على العبد والولاء للمعتق "وهذه المسئلة تبتني على حرفين: أحدهما: تجزي الإعتاق وعدمه على ما بيناه، والثاني: أن يسار المعتق لا يمنع سعاية العبد عنده وعندهما يمنع».

(۲) أخرجه مسلم، كتاب العتق، باب ذكر سعاية العبد، رقم: ۱۵۰۳، وأخرجه أحمد في مسنده، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، رقم: ۹۵۰۲.

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے غلام میں سے اپنا مملوک حصہ آزاد کیا، تو اس کی خلاصی اس کے مال میں ہوگی، اگر اس کے پاس مال ہو (یعنی اگر معتق مال دار ہے تو وہ اپنے دوسرے شریک کو مال ادا کرے گا، اور پھر پورا غلام آزاد سمجھا جائے گا) اور اگر معتق کے پاس مال نہیں ہے تو اس صورت میں کسی عادل آدمی کے ذریعہ غلام کی قیمت لگائی جائے گی، پھر غلام سے اس شخص کے حصے میں سعایہ کرایا جائے گا جس نے آزاد نہیں کیا، اس حالت میں کہ غلام پر مشقت نہیں ڈالی جائے گی، یعنی اس غلام پر اس قسم کی مشقت نہیں ڈالی جائے گی کہ تم ساری قیمت ایک دن میں یا ایک ہفتہ کے اندر اندر لاؤ، بلکہ وہ آسانی کے ساتھ جتنی مدت میں ادا کرسکتا ہو، ادا کرے۔

سعایہ کے بارے میں یہ حدیث امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل ہے، اس میں سعایہ کا صریح حکم موجود ہے۔

اس باب کی دوسری حدیث:

(۱۳٤۷) عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ أعْتَقَ نَصِيبًا لَهُ فِي عَبْدٍ فَكَانَ لَهُ مِنَ المَالِ مَا يَبْلُغُ ثَمَنَهُ فَهُوَ عَتِيقٌ مِنْ مَالِهِ».(۱)

حضرت سالم اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کرے تو اگر معتق کے پاس اتنا مال ہے جو غلام کی قیمت کو پہنچ جاتا ہے تو وہ غلام اسی کے مال سے آزاد سمجھا جائے گا، یعنی وہ معتق دوسرے شریک کو مال ادا کرے گا، اور یہی پورے غلام کا معتق سمجھا جائے گا اور غلام کی ولاء بھی اسی کو ملے گی۔

---

(۱) أخرجه النسائي، كتاب البيوع، باب الشركة في الرقيق، رقم: ۴۶۹۹، وأخرجه البزار في مسنده، مسند ابن عباس رضي الله عنهما، رقم: ۵۵۹۶.

باب ما جاء في العُمْرى

(١٣٤٩)عَنْ سَمُرَةَ، أَنَّ نَبِيَّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «العُمْرَى جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا، أَوْ مِيرَاثٌ لِأَهْلِهَا».(۱)

حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: عمریٰ جائز ہے اہلِ عمریٰ کے لیے، یا فرمایا: "عمری" میراث ہے اہلِ عمریٰ کے لیے۔

"عمری" ایک مخصوص قسم کا عطیہ ہوتا تھا جو زمین، گھر، جائیداد وغیرہ کے ساتھ خاص ہوتا تھا، اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا:

﴿أَعْمَرْتُك هٰذِه الدَّارَ﴾

یعنی یہ گھر میں نے تم کو عمری کے طور پر دے دیا

مطلب یہ ہوتا تھا کہ میں نے عمر بھر کے لیے یہ گھر تمہیں دے دیا، ساری عمر تم اس گھر کو استعمال کر سکتے ہو۔(۲)

"عمری" کا مطلب اور اس کی مختلف صورتیں:

زمانۂ جاہلیت میں بھی "عمری" مشہور و معروف تھا، اور اس کا مطلب یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ "عاریت" ہے، ہبہ نہیں ہے، لہٰذا جب تک "مُعْمَر له" زندہ ہے، وہ اس سے فائدہ اٹھائے گا، اور جب اس کا انتقال

---

(۱) أخرجه أبو داود، باب العمرى، رقم: ۳۵۴۸، ۳۵۴۹. أخرجه أحمد في مسنده، مسند جابر بن عبد الله رضي الله عنه، رقم: ۱۴۱۷۲.

(۲) معالم السنن للخطابي، من باب العمرى والرقبى ۳/۱۷۴، ونصه: «قال الشيخ: العمرى أن يقول الرجل لصاحبه: أعمرتك هذه الدار ومعناه جعلتها لك مدة عمرك».

ہوجائے گا تو اس وقت وہ جائیداد "مُعْمِر" کے پاس واپس آجائے گی۔

حدیث باب نے زمانۂ جاہلیت کے "عمری" میں تبدیلی پیدا کی،(۱) جس کی تفصیل یہ ہے کہ "عمری" کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں:

۱) ایک صورت تو یہ ہے کہ "عمری" کرنے والا یہ تصریح کردے کہ:

﴿أَعْمَرْتُكَ هٰذِهِ الدَّارَ وهِيَ لكَ ولِعَقِبِكَ﴾

یعنی یہ گھر تمہیں "عمری" کے طور پر دے دیا، یہ تمہارا اور تمہارے وارثوں کا ہے۔

۲) دوسری صورت یہ ہے کہ پہلی صورت کے بالکل برعکس کی صراحت کردے، مثلاً: یہ کہے:

﴿دَارِيْ لَكَ عُمْرَى ماعِشْتَ فإنْ مِتَّ فهِيَ رَاجِعَةٌ إلَيَّ﴾

یعنی میں اپنا یہ گھر تمہیں "عمری" کے طور پر دیتا ہوں جب تک تم زندہ ہو، اور جب تمہارا انتقال ہوجائے گا تو میرے پاس واپس آجائے گا۔

۳) تیسری صورت یہ ہے کہ صرف اتنا کہے کہ:

﴿أَعْمَرْتُكَ هٰذِهِ الدَّارَ أو دَارِي لكَ عُمْرَى﴾

لیکن "مُعْمَر له" کے مرنے کے بعد کیا ہوگا؟ کیا اس کے ورثاء کو ملے گا، یا "مُعْمِر" کے پاس واپس لوٹ آئے گا، اس کے بارے میں کوئی صراحت نہیں کرتا۔

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ تینوں صورتوں میں "عمری" کو عاریت ہی سمجھا جائے گا، ہبہ نہیں کہا جائے گا، جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے جس میں "مُعْمِر" نے یہ صراحت کردی تھی کہ:

﴿هِيَ لَكَ ولِعَقِبِكَ﴾

یعنی تمہارے مرنے کے بعد تمہارے ورثاء کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ورثاء اس گھر سے صرف انتفاع کے حق دار ہوں گے، ملکیت ان کی طرف منتقل نہیں ہوگی، یہاں تک کہ جب "مُعْمَر له" کے تمام ورثاء انتقال کرجائیں اور کوئی وارث باقی نہ رہے تو اس

---

(۱) الكاشف عن حقائق السنن للطيبي، كتاب البيوع، الفصل الثالث، تحت الرقم: ۳۰۱۴، ونصه: «وأعلمهم أن العمرى هبة صحيحة ماضية، يملكها الموهوب له ملكا تاما لا تعود إلى الواهب أبدا»، وكذا في فتح الباري، قوله باب ما قيل في العمرى والرقبى، تحت الرقم: ۲۶۲۶.

وقت یہ گھر "مُعْمِر" کی طرف واپس آجائے گا، اور اگر وہ زندہ نہیں ہوگا تو اس کے ورثاء کو مل جائے گا، اور دوسری صورت جس میں اس نے یہ صراحت کردی تھی کہ "مُعْمَر له" کے انتقال کے بعد میرے پاس واپس آجائے گا، اس میں کوئی اشکال ہی نہیں ہے، اسی طرح تیسری صورت جس میں اس نے صراحت نہیں کی تھی بلکہ مطلق رکھا تھا، اس صورت میں بھی "مُعْمِر" کے پاس واپس آجائے گا۔ (۱)

"عمری" کے بارے میں فقہاء کا اختلاف:

حنفیہ، (۲) شافعیہ (۳) اور صحیح قول کے مطابق حنابلہ (۴) بھی اس بات کے قائل ہیں کہ تینوں صورتوں میں "عمری" ہبہ ہے، اور جب "عمری" کا لفظ استعمال کر کے کسی شخص نے اپنا گھر دوسرے کو دے دیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ "مُعْمَر له" کو اس گھر کا مالک بنادیا، پہلی صورت میں بالکل ظاہر ہے، اس لیے کہ اس میں "مُعْمِر" نے صراحت ہی کردی ہے کہ "هي لك ولعقبك" اور دوسری صورت میں جب اس نے یہ صراحت کردی کہ تمہارے مرنے کے بعد یہ گھر میرے پاس لوٹ آئے گا تو اس صورت میں بھی ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک ہبہ ہی ہے، اور "مُعْمِر" نے یہ جو شرط لگائی ہے کہ تمہارے مرنے کے بعد یہ میرے پاس واپس آجائے گا، یہ شرطِ فاسد ہے، لہٰذا وہ مکان ہمیشہ کے لیے "مُعْمَر له" کی طرف منتقل ہوجائے گا اور وہ شرط لغو ہوجائے گی، اور تیسری صورت جس میں اس نے کوئی صراحت نہیں کی، اس میں بھی بطریقِ اولیٰ ہبہ منعقد

---

(۱) الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر، باب العمرى وماكان مثلها ۲/ ۱۰۲۱، ونصه: «العمرى عند مالك وأصحابه والسكنى سواء والإعمار والإسكان عندهم شيء واحد ولا يملك بلفظ العمرى عندهم إلا المنافع دون الرقاب».

(۲) المحيط البرهاني في الفقه النعماني لابن مازة البخاري، كتاب الهبة والصدقة، الفصل الحادي عشر في المتفرقات ۶/ ۲۶۱، ونصه: «في المنتقى قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا قال الرجل لغيره: جعلت لك هذه الدار عمرى أو قال: عمرك أو قال: حياتي أو قال: وحياتك فإذا مت فهو رد علي قال: هذه هبة جائزة وهذا الشرط باطل والهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة».

(۳) البيان في مذهب الإمام الشافعي لأبي الحسين اليمني الشافعي، كتاب الهبة، باب العمرى ۸/ ۱۳۷، ونصه: «العمرى: نوع من الهبة تفتقر إلى الإيجاب والقبول، ولا تلزم إلا بالقبض، ولا يصح القبض فيها إلا بإذن الواهب».

(۴) المغني لابن قدامة، كتاب الهبة والعطية، مسألة قال داري لك عمرى أو هي لك عمرك ۶/ ۶۸، ونصه: «العمرى والرقبى: نوعان من الهبة، يفتقران إلى مايفتقر إليه سائر الهبات من الإيجاب والقبول والقبض».

ہوجائے گا، لہٰذا اب یہ مکان کسی بھی حال میں "مُعْمِر" کی طرف لوٹ کر نہیں جائے گا۔

امام مالکؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿العُمْرَى جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا﴾

ان الفاظ کے ذریعہ جب آپ نے "عمری" جائز قرار دیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کی تشریف آوری کے وقت "عمری" کا جو مفہوم مشہور ومعروف تھا، آپ نے اس کی تقریر فرمادی، اور زمانۂ جاہلیت میں "عمری" کا جو مفہوم معروف تھا، وہ یہ تھا کہ "عمری" ایک عاریت ہے، ہبہ نہیں ہے اور وہ چیز کسی نہ کسی وقت واپس "مُعْمِر" کے پاس آجاتی تھی، اور جب آپ نے اس کی تقریر فرمادی تو اب وہی مفہوم شریعت کے اندر بھی معتبر مانا جائے گا، لہٰذا "عمری" کو عاریت ہی سمجھا جائے گا۔ (۱)

ائمۂ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ "العمری جائزة" کا یہ مطلب نہیں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانۂ جاہلیت کے طریقے کی تقریر فرمائی، بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ نے یہ فرمادیا کہ اب آئندہ جو شخص عمریٰ کرے گا تو وہ ہبہ سمجھا جائے گا، چنانچہ دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں:

﴿أَوْ مِيرَاثٌ لِأَهْلِهَا﴾

اس میں آپ نے "عمری" کو اہلِ عمریٰ کے لیے میراث قرار دیا، اور اگلی حدیث میں اس سے بھی زیادہ واضح الفاظ آئے ہیں وہ یہ کہ:

(۱۳۵۰) عَنْ جَابِرِبن عَبدِاللهِ، أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَيُّمَا رَجُلٍ أُعْمِرَ عُمْرَى لَهُ وَلِعَقِبِهِ، فَإِنَّهَا لِلَّذِي يُعْطَاهَا لَا تَرْجِعُ إِلَى الَّذِي أَعْطَاهَا، لِأَنَّه أَعْطَى عَطَاءً وَقَعَتْ فِيهِ المَوَارِيثُ». (۲)

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص کو "له ولعقبه" کہہ کر

---

(۱) التلقين في الفقه المالكي للقاضي أبي محمد عبد الوهاب البغدادي، كتاب الأحباس والوقوف إلخ ۲/ ۲۱۶، ونصه: «والعمري جائزة وهي تمليك المعمر منفعة العين دون رقبتها مدة عمره».

(۲) أخرجه مسلم، كتاب الهبات، باب العمرى، رقم: ۱۶۲۵، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب من قال فيه ولعقبه، رقم: ۳۵۵۳.

"عمری" دیا گیا تو وہ اس شخص کا ہو گیا جس کو وہ دیا گیا ہے، اور دینے والے کی طرف کبھی نہیں لوٹے گا، اس لیے کہ اس نے ایسی چیز دی جس میں میراث جاری ہوتی ہے۔

اس روایت میں صراحت کر دی کہ وہ "عمری" معمر کی طرف نہیں لوٹے گا۔

اور مسندِ احمد کی ایک حدیث میں اس سے بھی زیادہ صریح الفاظ ہیں وہ یہ کہ:

﴿أَمْسِكُوا عَلَيْكُمْ أَمْوَالَكُمْ فَلَا تُفْسِدُوهَا، فَإِنَّه مَنْ أَعْمَرَ عُمْرَى فَهِيَ لِلَّذِي أُعْمِرَهَا، حَيًّا وَمَيِّتًا وَلِعَقِبِهِ﴾[1]

یعنی اپنے اموال کو خراب مت کرو، اور جو شخص آئندہ عمریٰ کرے گا تو وہ زندگی اور موت دونوں صورتوں میں معمر لہ اور اس کے ورثاء کو ملے گا۔

ان احادیث سے صاف واضح ہو رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سابقہ رائج طریقے کی تقریر نہیں فرمائی، بلکہ اس میں تبدیلی فرمائی اور اس کو عاریت کے بجائے آپ نے ہبہ قرار دیا۔

البتہ یہ سارا اختلاف اور ساری تفصیل اس وقت ہے جب کوئی شخص صرف "عمری" کا لفظ تنہا استعمال کرے، مثلاً: یوں کہے "أعمرتك هذه الدار يا داري لك عمری" لیکن اگر کوئی "عمری" کے بجائے دوسرے الفاظ استعمال کرے، مثلاً یہ کہے: "داري لك ماعشت" تو اس صورت میں یہ ہمارے نزدیک بھی عاریت ہے، یا یہ کہے: "داري لك عمری، سكنى" سکنی کا لفظ بڑھا دیا، تو اس صورت میں بھی عاریت ہے، ہبہ نہیں ہے، اس لیے "مُعْمَر له" کے انتقال کے بعد وہ مکان "مُعْمِر" کی طرف لوٹ آئے گا۔[2]

امام ترمذیؒ کا تسامح:

﴿وَالْعَمَلُ عَلَى هٰذَا عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ العِلْمِ، قَالُوا: إِذَا قَالَ: هِيَ لَكَ

---

(۱) أخرجه أحمد في مسنده، مسند جابر بن عبد الله رضی الله عنهما، رقم: ۱۴۳۴۱.

(۲) إعلاء السنن، كتاب الهبة، باب العمری، ۱۲/ ۱۲۷، تحت الرقم: ۵۳۰۲، ونصه: «وأما إذا قال: داري لك سكنى أو داري لك عمری سكنى، كان عارية لا هبة»، وكذا في تكملة فتح الملهم، كتاب الهبات، باب العمری ۲/ ۸۵، تحت الرقم: ۴۰۶۶.

حَيَاتَكَ وَلِعَقِبِكَ، فَإِنَّهَا لِمَنْ أُعْمِرَهَا لَا تَرْجِعُ إِلَى الْأَوَّلِ، وَإِذَا لَمْ يَقُلْ: لِعَقِبِكَ فَهِيَ رَاجِعَةٌ إِلَى الْأَوَّلِ إِذَا مَاتَ الْمُعْمَرُ، وَهُوَ قَوْلُ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، وَالشَّافِعِيِّ﴾

یہاں پر امام ترمذیؒ نے مذاہب کے بیان کرنے میں تھوڑا سا خلط کر دیا ہے، پہلی صورت جس میں یہ الفاظ کہے: "هي لك حياتك ولعقبك" اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک ہبہ ہو جائے گا، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ اس صورت میں بھی ہبہ نہیں ہوگا بلکہ عاریت ہوگا اور صرف منفعت منتقل ہو جائے گی، یہ بھی اس وقت تک عاریت ہوگا جب تک ورثاء باقی رہیں، اور جب ورثاء کا انتقال ہو جائے گا تو اس کے بعد وہ مکان "مُعْمِر" یا اس کے ورثاء کو واپس مل جائے گا، امام ترمذیؒ سے ایک تسامح تو یہ ہوا۔ (۱)

دوسرا تسامح یہ ہوا کہ اوپر کی عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ اگر "مُعْمِر" نے "ولعقبه" نہیں کہا تو اس صورت میں امام شافعیؒ کے قول کے مطابق، وہ مکان "مُعْمِر" کی طرف واپس لوٹ جائے گا، حالانکہ امام شافعیؒ کا صحیح قول یہ ہے کہ واپس لوٹ کر نہیں جائے گا، بلکہ ہر حال میں ہبہ منعقد ہو جائے گا۔ (۲)

---

(۱) الاستذكار لابن عبد البر، كتاب الأقضية، باب القضاء في العمرى ۷/۲۳۸، ونصه: «والمعروف عن مالك وأصحابه في العمرى أنها ترجع إلى المعطي إذا مات المعطى وكذلك إذا قال المعطي للمعطى: هي لك ولعقبك ترجع أيضا إلى المعطي عند انقراض عقب المعطى إذا كان المعطي حيا وإلا من قال كان حيا من ورثته وأولى الناس بميراثه».

(۲) التهذيب في فقه الإمام الشافعي لمحي السنة البغوي، كتاب العطايا والحبس ۴/۵۳۲، ۵۳۳، ونصه: «وإن لم يقل: ما دامت فلورثتك، ولعقبك: ففيه قولان: قال في الجديد: وهو الأصح إنها صحيحة، وتكون له حياته، وإذا مات تكون لورثته، وبه قال أبو حنيفة».

باب ما جاء في الرُّقْبى

(۱۳۵۱)عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «العُمْرَى جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا، وَالرُّقْبَى جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا».(۱)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "عمری" جائز ہے اہلِ عمریٰ کے لیے اور "رقبی" جائز ہے اہلِ رقبیٰ کے لیے۔

"رقبیٰ" کے دو معنی ہوتے ہیں، ایک معنی جو زیادہ مشہور ہیں وہ یہ ہیں کہ ایک شخص دوسرے سے یہ کہے: "داري لك رُقبى" میں اپنا گھر تمہیں "رقبی" کے طور پر دیتا ہوں، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم اپنی زندگی میں اس کو استعمال کرو، اگر تمہارا انتقال پہلے ہوگیا تو یہ گھر لوٹ کر واپس میرے پاس آجائے گا، اور اگر میرا انتقال پہلے ہوگیا تو یہ مکان ہمیشہ کے لیے تمہارا ہوجائے گا، اس کو "رقبیٰ" اس لیے کہتے ہیں کہ:

﴿كُلُّ وَاحِدٍ مِّنهُمَا يَرْتَقِبُ مَوْتَ صَاحِبِه﴾(۲)

یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا رہتا ہے۔

اس میں پتہ نہیں ہوتا کہ کون پہلے مرے گا؟ اور بالآخر یہ گھر کس کے پاس جائے گا؟

---

(۱) أخرجه النسائي، كتاب العمرى، ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر جابر في العمرى، رقم:۳۷۳۹، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في الرقبى، رقم:۳۵۵۸.

(۲) عمدة القاري، كتاب الهبة، باب ما قيل في العمرى والرقبى، تحت الرقم: ۴۲۶۲، ونصه: «وأما الرقبى فهو أن يقول الرجل للرجل: أرقبتك داري إن مت قبلك فهي لك وإن مت قبلي فهو لي... فكان كل واحد منهما يترقب موت صاحبه».

رُقبی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف:

امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک "رقبی" کا بھی وہی حکم ہے جو عمریٰ کا ہے[1] اور اس سے ہبہ منعقد ہوجائے گا جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب یہ ہے کہ "رقبی" باطل ہے، یعنی یہ الفاظ کہنے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوگا اور وہ مکان بدستور "رقبی" کرنے والے کی ملکیت میں رہے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ صورت "غرر" کو مستلزم ہے، جب تک ان دونوں میں سے ایک کا انتقال نہیں ہوگا، اس وقت تک یہ معاملہ لٹکا رہے گا، لہٰذا غرر پائے جانے کی وجہ سے یہ معاملہ باطل ہے، جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے جس میں فرمایا کہ: "الرقبى جائزة لأهلها" اس کے معنی وہ نہیں ہیں جو آپ نے بیان کیے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے یہ کہا:

﴿أَرقَبْتُكَ هٰذِهِ الدَّارِ﴾

اس کے معنی یہ ہیں: "أعطَيتُكَ رَقَبَةَ هٰذِهِ الدَّارَ"

یعنی یہ مکان پوری زمین سمیت تمہیں دے دیا۔

اس کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "الرقبى جائزة لأهلها" لہٰذا اگر کوئی شخص "أرقبتك" کے لفظ سے ہبہ کرے گا تو عمریٰ کی طرح ہبہ منعقد ہوجائے گا، لیکن جہاں "رقبی" کے وہ معنی مراد ہوں جس میں "غرر" پایا جاتا ہو تو وہ "رقبی" باطل ہے۔[2]

اس کی دوسری توجیہ یہ ہے کہ اگر رقبی اس طرح کیا جائے کہ "أرقبتك هذه الدار بمعنى أنها هبة منجزة لك بشرط أنك إن مت قبلي فهي راجعة إلي" تو اس کا حکم عمریٰ جیسا ہے یعنی ہبہ تام ہوجائے گا اور شرط فاسد ہوجائے گی، حدیث "الرقبىٰ جائزة لأهلها" میں یہی صورت مراد ہے، اور اگر رقبیٰ اس

---

(۱) البيان في مذهب الإمام الشافعي، باب العمرى والرقبى، مسألة ما يعطى على سبيل الرقبى، ۸/ ۱۴۰، ونصه: وأما الرقبى: فهو أن يقول: أرقبتك هذه الدار ... فهي كالمسألة الثانية من العمرى. وفي المغني لابن قدامة، كتاب الوقوف والعطايا ۵/ ۴۰۱، مانصه: والرقبى هي أن يقول: هذا لك عمرك... وأنها كالعمرى.

(۲) البناية، كتاب الهبة، باب حكم العمرى ۱۰/ ۲۱۵، ونصه: «فنقول: الرقبى قد تكون بمعنى الإرقاب، وقد تكون بمعنى الترقب فحيث قال: أجاز الرقبى كان بمعنى الإرقاب بأن يقول: رقبة داري لك، وحيث قال: ردَّ الرقبى كان من الترقب وهو أن يقول أراقب موتك وتراقب موتي».

طرح کیا کہ "وهبت لك هذه الدار إذا مت قبلك" تو چونکہ یہ ہبہ معلقہ ہے اس لیے باطل ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں چونکہ اسی کا عرف تھا اس لیے انہوں نے اس کو باطل قرار دیا۔ (۱)

(۱) العرف الشذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في العمرى، تحت الرقم: ۱۳۴۹، ونصه: «أما الرقبى فقال أبو حنيفة ومحمد: إنه عارية وليس بتمليك، وقال أبو يوسف: إنه هبة، قالا: إنه من الارتقاب الانتظار، وقال: إنه من الرقبة، وأما الأحاديث فبعضها يفيده مثل ما في الباب اللاحق: الرقبى جائزة لأهلها إلخ، وكذلك ما في ابن ماجه، ويقال من جانبها: إن المدار على العرف ولعل عرف أهل كوفة وعرف عهده عليه السلام متبدل».

باب ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس

(۱۳۵۲) عن كَثِير بْنِ عَبْدِالله بْنِ عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ المُزَنِيّ، عَنْ أبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أنَّ رَسُولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ المُسْلِمِينَ، إلَّا صُلْحًا حَرَّمَ حَلَالًا، أوْ أحَلَّ حَرَامًا، وَالمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ، إلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا، أوْ أحَلَّ حَرَامًا».(۱)

حضرت عمرو بن عوف مزنی رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے، البتہ وہ صلح جس میں حلال کو حرام یا حرام کو حلال کیا گیا ہو (جائز نہیں)، مسلمان کو اپنی شروط پوری کرنی چاہئیں، لیکن ایسی شرطیں جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کرتی ہوں، (وہ حرام ہیں)۔

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب الصلح، رقم: ۲۳۵۳، وأخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، باب في الصلح، رقم: ۳۵۹۴.

باب ما جاء في الرجل يَضع على حائطِ جارِه خشبًا

(۱۳۵۳) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُه يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدَكُمْ جَارُهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَهُ فِي جِدَارِهِ فَلَا يَمْنَعْه»، فَلَمَّا حَدَّثَ أَبُو هُرَيْرَةَ طَأْطَأُوا رُءُوسَهُمْ، فَقَالَ: مَا لِي أَرَاكُمْ عَنْهَا مُعْرِضِينَ، وَالله لَأَرْمِيَنَّ بِهَا بَيْنَ أَكْتَافِكُمْ.(۱)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کسی شخص کا پڑوسی اس سے اس بات کی اجازت طلب کرے کہ وہ تمہاری دیوار پر لکڑی گاڑ لے، تو وہ اس کو منع نہ کرے، (بلکہ اس کو رکھنے کی اجازت دے دے،) جب حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث سنائی تو سننے والوں نے اپنے سر جھکا لئے، جس سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ یہ سمجھے کہ ان کو یہ بات پسند نہیں آئی، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا مجھے کیا ہوا کہ میں تم کو اس حکم سے اعراض کرنے والا دیکھ رہا ہوں، اللہ کی قسم میں یہ حکم تمہارے کندھوں کے درمیان پھینک کر رہوں گا، یعنی تمہیں پسند آئے یا نہ آئے مگر میں یہ حکم تم کو ضرور سناؤں گا۔

بعض فقہاء کا مسلک:

اس حدیث کی بنیاد پر بعض فقہاء نے لکڑی رکھنے کی اجازت دینے کو وجوب پر محمول کیا ہے، یعنی اگر کوئی پڑوسی اپنے گھر کی چھت کی شہتیر دوسرے کی دیوار پر رکھنا چاہے تو اس پڑوسی کو ایسا کرنے کا حق حاصل ہے، اگر منع کرے گا تو گناہ گار ہوگا، لیکن جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب لا يمنع جاره أن يغرز خشبه، رقم: ۲۴۶۳، وأخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب غرز الخشب في جدار الجار، رقم: ۱۶۰۹.

اس پڑوسی کو علی الاطلاق حق حاصل ہوگیا، اور اس کے لیے منع کرنا بالکل جائز نہیں، بلکہ یہ ایک ارشاد ہے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے مشورہ ہے کہ اگر کوئی اپنا شہتیر رکھنا چاہے تو تم اس کو اجازت دے دو، اس لیے کہ اس سے اس کا تو فائدہ ہوجائے گا اور تمہارا کوئی نقصان نہیں ہوگا، اور خود حدیث کے الفاظ بھی اس پر دلالت کر رہے ہیں، چنانچہ فرمایا: "فلا یمنعه" اس کو نہ روکے، اگر روکنے کا حق حاصل ہی نہ ہو تو پھر "لا یمنعه" نہ کہا جاتا، اس سے معلوم ہوا کہ روکنے کا حق بھی حاصل ہے، اگر روکے گا تو اس کا روکنا موثر بھی ہوگا، البتہ بہتر یہ ہے کہ تم اس کو منع نہ کرو اور اس کے ساتھ ایثار سے کام لو۔ (۱)

---

(۱) الموسوعة الفقهية الكويتية، حرف، الحاء، مادة حائط ۱۶ /۲۳۱، ونصه: «أما الجدار الخاص: فذهب الحنفية والمالكية والشافعية في الجديد (وهو الأظهر عندهم) والحنابلة في وجه إلى أنه لا يجوز للجار وضع الجذوع على جدار جاره بغير إذن مالكه، ولا يجبر المالك عليه ولكن يندب له لخبر؛ لا ضرر ولا ضرار... والمذهب عند الحنابلة وهو المذهب القديم للشافعي أنه يجبر على ذلك، واستدلوا بحديث الصحيحين: لا يمنعن أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره».

باب ما جاء أن اليمين على ما يُصدِّقه صاحبُه

(١٣٥٤) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اليَمِينُ عَلَى مَا يُصَدِّقُكَ بِهِ صَاحِبُكَ».(١)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یمین اس معنی پر معتبر ہوتی ہے جس پر تمہارا ساتھی تمہاری تصدیق کرے۔

مطلب یہ ہے کہ ایک شخص تمہیں کسی بات پر قسم دے رہا ہے اور اس کو تمہیں قسم دلانے کا حق حاصل ہے، اگر تم اس قسم کے اندر توریہ کر کے ایسے معنی مراد لے لو جو اس کے اندر پوشیدہ ہوں، جب کہ تمہارا ساتھی یہ سمجھ رہا ہے کہ تم نے صحیح قسم کھالی ہے تو ایسا کرنا درست نہیں، اور اس صورت میں بھی یمین اس معنی پر منعقد ہوگی جس معنی پر قسم دلانے والا قسم دلا رہا ہے۔

قسم میں توریہ نہیں ہوسکتا:

مثلاً: کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ گھر جس میں تم سکونت پذیر ہو یہ میرا ہے، اور اس کے پاس کوئی بینہ نہیں ہے، چنانچہ اس نے مدعیٰ علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا کہ وہ قسم کھائے کہ یہ گھر میرا نہیں ہے، چنانچہ وہ قسم کھالیتا ہے اور دل میں یہ نیت کرتا ہے کہ اس گھر کی ملکیت تامہ مدعی کو حاصل نہیں، اس لیے کہ ملکیت تامہ ہر چیز میں اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے، یہ توریہ معتبر نہیں، اور قسم اس معنی میں معتبر ہوگی جس میں قسم دینے والے نے قسم دی، بشرطیکہ قسم دلانے والا قسم دلانے میں برحق ہو، لہٰذا اگر وہ ظلماً قسم لے رہا ہے تو اس صورت میں حالف کی نیت

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الأيمان، باب يمين الحالف على نية المستحلف، رقم: ١٦٥٣، وأخرجه أبو داود، كتاب الأيمان والنذور، باب المعاريض في اليمين، رقم: ٣٢٥٥.

معتبر ہوگی اور اس صورت میں اگر وہ توریہ کرے تو اس کے لیے توریہ کرنا جائز ہے۔[1]

(۱) مرقاة المفاتيح، كتاب الأيمان والنذور، الفصل الأول، تحت الرقم: ۳۴۱۵، ونصه: «والمعنى أنه واقع عليه لا يؤثر فيه التورية؛ فإن العبرة في اليمين بقصد المستحلف إن كان مستحقا لها، وإلا فالعبرة بقصد الحالف، فله التورية».

باب ما جاء في الطريق إذا اخْتُلِفَ فيه كم يُجعل

(۱۳۵۵)عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اجْعَلُوا الطَّرِيقَ سَبْعَةَ أَذْرُعٍ».(۱)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: راستے کو سات ذراع بناؤ۔

اس حدیث میں رفعِ نزاع کا ایک طریقہ آپ نے بتادیا، مثلاً: فرض کریں کہ دو آدمیوں کے گھر آمنے سامنے ہیں، اور درمیان میں راستہ ہے، ان دونوں نے ایک دوسرے پر الزام لگادیا کہ تو نے راستے کا حصہ اپنے گھر میں لے لیا ہے، اور راستے کی تعین کا کوئی بینہ موجود نہیں ہے، جس کے ذریعہ راستے کی تعین ہو سکے، تو اس صورت میں رفعِ نزاع کے لیے آپ نے فرمایا کہ تم یہ سمجھو کہ راستہ سات ذراع ہے، اب اگر کسی نے سات ذراع کے اندر مکان بنالیا ہے تو اس کو گرادو، اور اگر سات ذراع سے باہر ہے تو پھر کوئی حرج نہیں ہے، آپ کا یہ فرمانا کوئی تشریع ابدی نہیں ہے کہ ہمیشہ راستہ سات ذراع ہی کا ہونا چاہیے، بلکہ جتنا بھی مصلحت کے مطابق ہو راستہ بنا سکتے ہیں، اب جیسے آج کل حکومت کے ادارے "کے، ڈی، اے" (K.D.A) کی طرف سے راستے کی مقدار معین ہوتی ہے، آج کل نزاع کی صورت میں وہی معتبر ہوگی۔ (۲)

اس باب کی دوسری حدیث:

(۱۳۵۶) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب إذا تشاجروا في قدر الطريق، رقم: ۲۳۳۸، وأخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، باب من القضاء، رقم: ۳۶۳۳.

(۲) عارضة الأحوذي لابن العربي، أبواب الأحكام، باب ما جاء في الطريق إلخ ۶/ ۱۰۸، ونصه: «وذلك إنما يكون عند الاختلاف فأما مع الموافقة فيجعله كل قوم أو أحد على قدر ما يحتاج إليه، وذلك لأن سبعة أذرع هي غاية ما يحتاج إليه المار بوقره محفوفا به من جانبيه».

تَشَاجَرْتُمْ فِي الطَّرِيقِ فَاجْعَلُوهُ سَبْعَةَ أَذْرُعٍ».(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب راستے کے معاملے میں تمہارے درمیان آپس میں جھگڑا ہو جائے تو راستے کو سات ذراع بنالو۔

اس حدیث کے ذریعہ اور وضاحت ہوگئی۔

(۱) أخرجه البخاري، كتاب في المظالم والغصب، باب إذا اختلفوا في الطريق إلخ، رقم: ۲۴۷۳، وأخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب قدر الطريق إذا اختلف إلخ رقم: ۱۶۱۳.

باب ما جاء في تخيير الغلام بين أبويه إذا افترقا

(۱۳۵۷) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيَّرَ غُلَامًا بَيْنَ أَبِيهِ وَأُمِّهِ».(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لڑکے کو اپنے ماں اور باپ کے درمیان اختیار دے دیا۔

ہوا یہ کہ ماں باپ کے درمیان طلاق وغیرہ کے ذریعہ جدائی ہوگئی، اب سوال یہ تھا کہ بچہ کس کے پاس رہے، ماں کے پاس رہے یا باپ کے پاس رہے؟ اس بارے میں جب دونوں کے درمیان اختلاف ہوا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے کو اختیار دے دیا کہ تم جہاں رہنا چاہو، وہاں رہ لو، اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر بچہ سن تمیز کو پہنچ چکا ہو تو اس کو اختیار دیا جائے گا،(۲) حنفیہ کے ہاں بچے کو اختیار دینے کی کوئی صورت نہیں، بلکہ ان کے نزدیک یہ حکم ہے کہ اگر لڑکا ہے تو سات سال تک ماں کے پاس رہے گا اور سات سال کے بعد باپ کے پاس رہے گا، اور اگر لڑکی ہے تو بلوغ تک ماں کے پاس رہے گی اور بلوغ کے بعد باپ کے پاس رہے گی،(۳) حنفیہ حدیثِ باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس واقعے میں آپ نے بچے کو جو اختیار دیا، وہ اس واقعے کے ساتھ خاص ہے، اور دوسری روایت سے پورا واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب تخيير الصبي بين أبويه، رقم: ۲۳۵۱، وأخرجه البيهقي في الكبرى، كتاب النفقات، باب الأبوين إذا افترقا وهما في قرية واحدة، رقم: ۱۵۷۵۷.

(۲) نهاية المطلب في دراية المذهب لعبد الملك الجويني، كتاب العدة، باب أي الوالدين أحق بالولد ۱۵/ ۵۴۵، ونصه: «فإن بلغ سن التمييز مميزا وهو سبع أو ثمان ولا ضبط في هذا السن، وقد يتقدم التمييز على السبع... فإذا صار الصبي مميزا، خيرناه بين الأب والأم».

(۳) بدائع الصنائع، كتاب الحضانة، فصل في وقت الحضانة ۴/ ۴۲، ونصه: «وأما وقت الحضانة التي من قبل النساء فالأم والجدتان أحق بالغلام حتى يستغني عنهن... ذكر الخصاف سبع سنين أو ثمان سنين... أما الجارية فهي أحق بها حتى تحيض».

کہ اصل میں باپ مسلمان ہوگیا تھا، اور ماں کافرہ تھی، اور فرقت کی وجہ بھی یہ ہوئی تھی کہ ماں نے اسلام لانے سے انکار کردیا، جس کے نتیجے میں فرقت ہوگئی،(۱) ایسے واقعے میں تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ "الولد یتبع خیر الأبوین دینا" یعنی بچہ اس صورت میں اس کے پاس جائے گا جو دونوں میں سے دین کے اعتبار سے بہتر ہوگا،(۲) یہاں دین کے اعتبار سے باپ بہتر تھا، اس لیے بچی باپ کو ملنی چاہیے تھی، لیکن اس واقعے میں آپ نے جو "تخییر" دی وہ اس کافرہ پر اتمامِ حجت کے لیے تھی، اس لیے کہ کافرہ کے دل میں یہ خیال ہوسکتا تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مذہب کے تعصب کی وجہ سے بچی باپ کے حوالے کردیا، مجھے نہیں دیا، اس لیے اس پر اتمام حجت کے لیے ایک طرف تو اختیار دے دیا، دوسری طرف آپ نے اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائی کہ یا اللہ! اس بچی کو ہدایت عطا فرما، چنانچہ بچی نے باپ کو اختیار کرلیا، اور آپ کو وحی کے ذریعہ معلوم بھی ہوگیا ہوگا کہ یہ بچی باپ کو اختیار کرے گی،(۳) اور "الولد یتبع خیر الأبوین دینا" پر بھی اس طرح عمل ہوجائے گا۔

---

(۱) مرقاة المفاتيح، كتاب النكاح، باب بلوغ الصغير وحضانته في الصغر، تحت الرقم: ۳۳۸۱، ونصه: «وأجاب عن الحديث بوجهين: أحدهما: أنه عليه الصلاة والسلام دعا أن يوفق لاختيار الأنظر على ما رواه أبو داود في الطلاق، والنسائي في الفرائض عن عبد الحميد بن جعفر عن أبيه عن جده رافع بن سنان أنه أسلم وأبت امرأته، فجاء بابن له صغير لم يبلغ، فأجلس النبي عليه الصلاة والسلام الأب هنا والأم هنا ثم خيره إلخ».

(۲) البناية، كتاب الصلاة، باب حكم الصلاة على من استهل بعد الولادة ۲۳۶/۳، ونصه: «لأن الصبي يتبع خير الأبوين دينا أي: من حيث الدين حتى أن الصبي إذا كان بين اليهودية والنصرانية يتبع النصرانية لأن اليهودي شر من النصراني».

(۳) شرح سنن أبي داود لابن رسلان، كتاب الطلاق باب اذا أسلم إلخ، تحت الرقم: ۲۲۴۴، ونصه: «يحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم علم أنها تختار أباها المسلم بدعوته: اللهم اهدها فكان ذلك خاصًا في حقه».

باب ما جاء أن الوالد يأخذ من مال ولده

(١٣٥٨) عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلْتُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ، وَإِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ».(١)

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: اپنی کمائی میں سے جو بھی تم کھاؤ وہ تمہارے لیے حلال ہے، اور تمہاری اولاد بھی تمہاری کسب میں داخل ہے۔

اس حدیث کی بنیاد پر بعض فقہاء نے فرمایا کہ باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی اولاد کی کمائی کا جتنا حصہ چاہے اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، جب کہ دوسرے حضرات نے اس کو ضرورت کے ساتھ مقید کیا ہے کہ جب باپ کو ضرورت ہو تو اس وقت لے سکتا ہے، اور صحیح یہ دوسرا قول ہے۔(٢)

---

(١) أخرجه ابن ماجه، باب ما للرجل من مال ولده، رقم: ٢٢٩٠، وأخرجه أحمد في مسنده، مسند عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما، رقم: ٦٦٧٨.

(٢) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب الكسب وطلب الحلال، تحت الرقم: ٢٧٧٠، ونصه: «فيجوز لكم أن تأكلوا من كسب أولادكم إذا كنتم محتاجين وإلا فلا إلا أن طابت به أنفسهم»، وكذا في البحر الرائق، كتاب الطلاق، باب النفقة، ٤/٢٢٤

بابٌ ما جاء في من يُكْسَر له الشيء ما يُحْكَم له من مال الكاسر؟

(۱۳۵۹)عَنْ أَنَسٍ قَالَ: أَهْدَتْ بَعْضُ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَعَامًا فِي قَصْعَةٍ، فَضَرَبَتْ عَائِشَةُ الْقَصْعَةَ بِيَدِهَا، فَأَلْقَتْ مَا فِيهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «طَعَامٌ بِطَعَامٍ، وَإِنَاءٌ بِإِنَاءٍ».(۱)

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ رسولِ اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ازواجِ مطہرات میں سے کسی نے ایک پیالے میں کچھ کھانا ہدیۃً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں بھیجا، حضرت عائشہؓ نے اس پیالے پر ہاتھ مار کر اس کو گرا دیا، (چونکہ اس روز حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت عائشہؓ کے گھر میں تھے، تو حضرت عائشہؓ کو بمقتضائے بشریت غیرت آئی ہوگی کہ میرے گھر میں اور میری باری میں دوسری بیوی نے کھانا کیوں بھیجا؟ اس لیے انہوں نے ہاتھ مار دیا) اور اس کے نتیجے میں پیالے میں جو کچھ بھی تھا وہ گر گیا، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: کھانے کے بدلے کھانا، اور برتن کے بدلے برتن۔

مثلیات میں ضمان بالمثل ہوگا:

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ اصول بیان فرما دیا کہ جب کوئی شخص دوسرے کا کوئی مال ضائع کر دے، تو اس پر ضمان آئے گا، پھر ضمان دو قسم کا ہوتا ہے، مثلیات میں ضمان بالمثل ہوگا اور قیمیات میں

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب إذا كسر قصعة أو شيئا لغيره، رقم: ۲۴۸۱، وأخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في من أفسد شيئا يغرم مثله، رقم: ۳۵۶۷.

ضمان بالقیمۃ ہوگا،(۱) اگر چہ اس زمانے میں برتن قیمیات میں شمار ہوتے تھے اس لیے کہ برتن عموماً ہاتھ سے بنائے جاتے تھے، جس کی وجہ سے برتنوں کے درمیان آپس میں تفاوت ہوتا تھا، اور ایک برتن دوسرے برتن کے بالکلیہ مشابہ نہیں ہوتا تھا، لیکن چونکہ آجکل برتن مشینوں سے بنتے ہیں، اور ان کے درمیان تفاوت نہیں ہوتا، اس لیے آج کل برتن مثلیات میں داخل ہیں۔

حدیثِ باب پر اشکال اور اس کا جواب:

اس لیے حدیثِ باب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب اس زمانے میں برتن مثلی نہیں تھے تو پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے برتن کے بدلے برتن دینے کا حکم کیوں فرمایا؟ بلکہ یہ حکم دینا چاہیے تھا کہ برتن کی قیمت ادا کریں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ باب میں "إناء بإناء" کے الفاظ سے درحقیقت ضمان کا وجوب بیان کرنا ہے کہ برتن کا ضمان آئے گا، یہ بیان کرنا مقصود نہیں ہے کہ وہ ضمان بالمثل ہوگا یا بالقیمۃ ہوگا۔(۲)

(۱۳۶۰) عَنْ أَنَسٍ: اسْتَعَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَصْعَةً فَضَاعَتْ، فَضَمِنَهَا لَهُمْ».(۳)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی سے ایک پیالہ عاریت پر لیا، وہ پیالہ ضائع ہوگیا تو آپ نے اس کا ضمان دینے کا فیصلہ فرمایا۔

---

(۱) رد المحتار، كتاب البيع، فروع في البيع ۵۱۶/۴، ونصه: «أن ضمان المثليات بالمثل لا بالقيمة والقيميات بالقيمة لا بالثمن».

(۲) معالم السنن للخطابي، كتاب البيوع، باب من أفسد شيئا يضمن مثله ۱۷۷/۳، ونصه: «قال الشيخ يشبه أن يكون هذا من باب المعونة والإصلاح دون بت الحكم بوجوب المثل فإن القصعة والطعام المصنوع ليس لهما مثل معلوم».

(۳) جامع الأصول لابن أثير الجزري، كتاب العارية، رقم: ۵۹۹۶، مختصر الأحكام للحسن الكَرْدُوش، باب في من يكسر له الشيء، رقم: ۱۲۶۴.

باب ما جاء في حدِّ بلوغ الرجل والمرأة

(١٣٦١) عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: «عُرِضْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَيْشٍ وَأَنَا ابْنُ أَرْبَعَ عَشْرَةَ فَلَمْ يَقْبَلْنِي، فَعُرِضْتُ عَلَيْهِ مِنْ قَابِلٍ فِي جَيْشٍ وَأَنَا ابْنُ خَمْسَ عَشْرَةَ فَقَبِلَنِي» قَالَ نَافِعٌ: وَحَدَّثْتُ بِهٰذَا الحَدِيثِ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ العَزِيزِ، فَقَالَ: هٰذَا حَدُّ مَا بَيْنَ الصَّغِيرِ وَالكَبِيرِ، ثُمَّ كَتَبَ أَنْ يُفْرَضَ لِمَنْ بَلَغَ الخَمْسَ عَشْرَةَ.(۱)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے ایک لشکر میں پیش کیا گیا، جب کہ میری عمر چودہ (۱۴) سال تھی، آپ نے مجھے لشکر میں شامل ہونے کے لیے قبول نہیں فرمایا، پھر مجھے اگلے سال دوبارہ ایک لشکر میں آپ کے سامنے پیش کیا گیا، اس وقت میری عمر پندرہ (۱۵) سال تھی، چنانچہ آپ نے قبول فرمالیا، حضرت نافع رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب یہ حدیث میں نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کو سنائی تو آپ نے فرمایا: یہ صغیر اور کبیر کے درمیان حدِّ فاصل ہے، یعنی پندرہ سال سے کم عمر ہو تو صغیر سمجھا جائے گا اور پندرہ سال کے بعد کبیر سمجھا جائے گا، پھر آپ نے یہ حکم جاری فرمایا کہ جو شخص پندرہ سال کی عمر کو پہنچ جائے اس کے لیے بالغوں کا وظیفہ لکھا جائے۔

بلوغ کی عمر کے بارے میں فقہاء رحمہم اللہ کا اختلاف:

چنانچہ صاحبین نے اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ بلوغ کی عمر پندرہ (۱۵) سال ہے، اگر پندرہ (۱۵) سال سے پہلے علامات بلوغ ظاہر نہ ہوں تو پندرہ (۱۵) سال پورے ہونے پر بچے کو بالغ

---

(۱) أخرجه ابن ماجه، باب من لايجب عليه الحد، رقم: ۲۵۴۳، وأخرجه البيهقي في السنن، باب البلوغ بالسن، رقم: ۱۱۳۰۲.

تصور کیا جائے گا، اور صاحبین کے نزدیک اس بارے میں لڑکی اور لڑکے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، دونوں کا حکم ایک ہی ہے، اور حنفیہ کے یہاں فتویٰ اسی قول پر ہے، اگرچہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ ان کے نزدیک لڑکی کے بلوغ کی عمر سترہ (۱۷) سال ہے، اور لڑکے کے بلوغ کی عمر اٹھارہ (۱۸) سال ہے، لیکن فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔[1]

---

(۱) الدر المختار، كتاب الحجر، مطلب: بلوغ الغلام بالاحتلام ۶/۱۵۳، ونصه: «حتى يتم لكل منهما خمس عشرة سنة به يفتى. قال ابن عابدين تحته: (قوله: به يفتى) هذا عندهما وهو رواية عن الإمام وبه قالت الأئمة الثلاثة، وعند الإمام حتى يتم له ثماني عشرة سنة ولها سبع عشرة سنة».

باب ما جاء في من تزوج امراة أبيه

(١٣٦٢) عَنْ البَرَاءِ، قَالَ: مَرَّ بِي خَالِي أَبُو بُرْدَةَ بْنُ نِيَارٍ وَمَعَهُ لِوَاءٌ، فَقُلْتُ: أَيْنَ تُرِيدُ؟ قَالَ: «بَعَثَنِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةَ أَبِيهِ أَنْ آتِيَهُ بِرَأْسِهِ».(١)

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے پاس سے میرے ماموں ابو بردہ بن نیار رضی اللہ عنہ گزرے اور ان کے پاس ایک جھنڈا تھا، یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو ایک جھنڈا دے کر کسی مہم پر روانہ کیا تھا، میں نے ان سے پوچھا کہ آپ کہاں جارہے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک ایسے شخص کے پاس بھیجا ہے جس نے اپنے باپ کی بیوی سے نکاح کرلیا ہے، تاکہ میں اس کا سر لے کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آؤں۔

باپ کی بیوی سے نکاح کرنے کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک ایسا جرم قرار دیا جس کی سزا موت ہے اس لیے آپ نے اس کا سر لانے کا حکم دیا۔(٢)

---

(١) أخرجه ابن ماجه، كتاب الحدود، باب من تزوج امرأة أبيه من بعده، رقم: ٢٦٠٧، وأخرجه أبو داود، كتاب الحدود، باب في الرجل يزني بحريمه، رقم: ٤٤٥٧.

(٢) مرقاة المفاتيح، كتاب النكاح، باب المحرمات، تحت الرقم: ٣١٧٢، ونصه: «ذهب أكثر أهل العلم إلى أن المتزوج كان مستحلا له على ما يعتقده أهل الجاهلية فصار بذلك مرتدا محاربا لله ولرسوله... فمن اعتقد حل شيء محرم كفر وجاز قتله وأخذ ماله».

باب ما جاء في الرجلين يكون أحدهما أسفل إلخ

(١٣٦٣) عَنْ عُرْوَةَ أَنَّه حَدَّثَه، أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ الزُّبَيْرِ حَدَّثَهُ، أَنَّ رَجُلًا مِنَ الأَنْصَارِ خَاصَمَ الزُّبَيْرَ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي شِرَاجِ الحَرَّةِ الَّتِي يَسْقُونَ بِهَا النَّخْلَ، فَقَالَ الأَنْصَارِيُّ: سَرِّحِ المَاءَ يَمُرُّ، فَأَبَىٰ عَلَيْهِ، فَاخْتَصَمُوا عِنْدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلزُّبَيْرِ: «اسْقِ يَا زُبَيْرُ، ثُمَّ أَرْسِلِ المَاءَ إِلَى جَارِكَ»، فَغَضِبَ الأَنْصَارِيُّ، فَقَالَ: أَنْ كَانَ ابْنَ عَمَّتِكَ، فَتَلَوَّنَ وَجْهُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ قَالَ:«يَا زُبَيْرُ، اسْقِ ثُمَّ احْبِسِ المَاءَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى الجَدْرِ»، فَقَالَ الزُّبَيْرُ: «وَاللهِ إِنِّي لَأَحْسِبُ نَزَلَتْ هٰذِهِ الآيَةُ فِي ذٰلِكَ»: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ} الْآيَةُ.(۱)

انصار میں سے ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے حَرّہ کی ان نالیوں کے سلسلے میں جھگڑا کیا جو نالیاں حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے باغ کو سیراب کرتی تھیں ("حَرّہ" اس زمین کو کہا جاتا ہے جس میں سیاہ پتھر ہوں،(۲) مدینہ منورہ کے آس پاس متعدد حرہ ہیں، حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا باغ حرہ کے قریب واقع تھا اور حروں کے درمیان پانی کی نالیاں بنی ہوئی تھیں، ان نالیوں سے پانی باغ میں آتا تھا،) اس انصاری نے حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ پانی کو کھلا چھوڑ دو تاکہ وہ گزرے، حضرت زبیر رضی اللہ عنہ نے انکار کیا کہ

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب المساقاة، باب سكر الأنهار، رقم: ۲۳۵۹، وأخرجه أبو داود، أبواب من القضاء، رقم: ۳۶۳۷.

(۲) فتح الباري، كتاب المساقاة، باب سكر الأنهار، تحت الرقم: ۲۳۵۹، ونصه: «الحرة موضع معروف بالمدينه تقدم ذكرها... وقال الداودي: هو نهر عند الحرة بالمدينة».

پہلے میں روک کر اپنے باغ کو پانی دوں گا، جب یہ جھگڑا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: اے زبیر! پہلے اپنے باغ کو سیراب کرلو، اور پھر اپنے پڑوسی کے لیے پانی چھوڑ دو، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ سن کر ان انصاری صحابی کو غصہ آ گیا اور انہوں نے کہا: «أَنْ كَانَ ابْنَ عَمَّتِكَ» تقدیری عبارت یوں ہے:

﴿قَضَيْتَ بِهٰذَا لِأَنْ كَانَ ابْنَ عَمَّتِكَ﴾

یعنی آپ نے یہ فیصلہ اس لیے کیا کہ یہ آپ کی پھوپھی کے بیٹے ہیں۔

یہ سن کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک متغیر ہوگیا، پھر آپ نے فرمایا: اے زبیر! اپنے باغ کو سیراب کرو، پھر پانی روک کے رکھو، یہاں تک کہ وہ دیواروں تک یعنی منڈیروں تک لوٹ آئے، حضرت زبیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ غالباً یہ آیت:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ إلخ﴾[1]

میرے ہی واقعہ میں نازل ہوئی تھی، اس لیے کہ ان صاحب نے چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر اعتراض کیا تھا، ان کی تشنیع کے لیے آیت نازل ہوئی۔

کھیت میں پانی دینے کی مقدار کیا ہونی چاہیے؟

اس حدیث شریف کی تشریح علمائے کرام نے دو طریقوں سے کی ہے، ایک طریقہ تو یہ ہے کہ جب قدرتی پانی اوپر سے آرہا ہو تو جس شخص کے پاس وہ پانی پہلے پہنچے، شرعاً اس کو یہ حق ہے کہ وہ پہلے اس پانی کے ذریعہ اپنی زمین کو سیراب کرے اور پھر دوسرے کے لیے چھوڑے، چنانچہ بعض علماء نے فرمایا کہ پہلے شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ نہ صرف اپنی ضرورت کے مطابق بلکہ منڈیروں تک پانی بھر لے، پھر اپنے پڑوسی کے لیے چھوڑے، شریعت کا اصل حکم یہی ہے لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے جب انصاری نے شکایت کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی رعایت کی خاطر حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم اپنا تھوڑا سا حق چھوڑ دو، اس لیے تم جب اپنے باغ کو پانی دے چکو تو اپنے پڑوسی کے لیے پانی چھوڑ دو، اور منڈیروں تک بھرنے کا انتظار مت

---

(۱) النساء-۶۵/۴.

کرو، لیکن جب اس انصاری نے اعتراض کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ: ہم نے تمہاری رعایت کی خاطر یہ حکم دیا تھا، اب وہ رعایت ختم ہوئی، لہٰذا آپ نے حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ منڈیروں تک پانی بھرلو، اور اس طرح اصل حکم کے مطابق فیصلہ فرمادیا۔ (۱)

حضور ﷺ کا یہ حکم سزا کے طور پر تھا:

حدیث شریف کی دوسری تشریح وہ ہے جو علامہ ماوردیؒ (۲) نے اختیار کی ہے، وہ یہ ہے کہ اصل حکم وہ ہے جو حضور اقدس ﷺ نے پہلی مرتبہ دیا کہ اوپر والا شخص اپنی ضرورت کے مطابق اپنے کھیت اور باغ کو سیراب کردے اور پھر اپنے پڑوسی کے لیے پانی چھوڑ دے، منڈیروں تک بھرنا اس کے حق میں داخل نہیں، لیکن جب ان انصاری نے حضور اقدس ﷺ کے فیصلے پر اعتراض کیا تو آپ نے سزا کے طور پر حکم دیا کہ اب تمہارا جو حق ہے وہ تمہیں نہیں دیا جائے گا اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم اپنی منڈیروں تک پانی بھر لو، پھر پانی آگے چھوڑنا۔ (۳)

توہینِ عدالت اور توہینِ فیصلہ موجبِ تعزیر ہے:

چنانچہ علامہ ماوردیؒ نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ عدالت کی توہین، یا قاضی کے

---

(۱) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب الفضائل، باب وجوب اتباعه ﷺ، تحت الرقم: ۲۳۵۷، ونصه: «وقدره العلماء أن يرتفع الماء في الأرض كلها حتى يبتل كعب رجل الإنسان فلصاحب الأرض الأولى التي تلي الماء أن يحبس الماء في الأرض إلى هذا الحد ثم يرسله إلى جاره الذي وراءه وكان الزبير صاحب الأرض الأولى فأدل عليه رسول الله ﷺ وقال اسق ثم أرسل الماء إلى جارك أي: اسق شيئا يسيرا دون قدر حقك ثم أرسله إلى جارك إدلالا على الزبير ولعلمه بأنه يرضى بذلك»، وكذا في عمدة القاري، باب سكر الأنهار ۱۲/۲۰۳.

(۲) آپ کا پورا نام ابوالحسن علی بن محمد حبیب الماوردی ہے، (۳۶۴-۴۵۰ھ = ۹۷۵-۱۰۵۸م) آپ کی نسبت بیع ماء الورد کی طرف ہے، بصرہ میں پیدا ہوئے اور بغداد میں وفات پائی۔ مفسر، فقیہ، ادیب اور قانون دان تھے، شوافع کے ائمہ میں شمار ہوتے ہیں۔ آپ کی تصانیف میں "الحاوي"، "الأحكام السلطانيه" اور "النكت والعيون" (تفسیر ماوردی) وغیرہ شامل ہیں۔ (وفيات الأعيان لابن خلكان ۳/۲۸۲، والأعلام للزركلي ۴/۳۲۷)

(۳) الأحكام السلطانية للماوردي، الباب السابع في ولاية المظالم، ص: ۱۳۰، ونصه: «فغضب من قوله وقال: يا زبير أجره على بطنه حتى يبلغ الماء إلى الكعبين، وإنما قال: أجره على بطنه أدبا له لجرأته عليه».

فیصلے کی توہین، یا اس پر بددیانتی کا اعتراض کرنا اور اس کو نہ ماننا موجبِ تعزیر ہے۔ (۱)

البتہ اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ یہ فیصلہ شریعت کے مطابق نہیں ہے اور اس پر دلیل پیش کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں، لیکن یہ اعتراض کہ یہ فیصلہ بددیانتی کی وجہ سے کیا گیا، یا اقرباء پروری کی وجہ سے کیا گیا تو یہ اعتراض موجبِ تعزیر ہے، اور ایسی صورت میں قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ اس پر تعزیر جاری کرے۔

اعتراض کرنے والے کون صاحب تھے؟

سوال یہ ہے کہ یہ صاحب کون تھے؟ جنہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر اعتراض کیا، اس بارے میں بھی علمائے کرام نے دو مختلف رائیں ظاہر کی ہیں:

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ شخص منافقین میں سے تھا، اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی حقیقی صحابی سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر اس طرح اقرباء پروری کا اعتراض کرے، اور اس طرح تہمت لگائے، کسی مسلمان کی بھی یہ جرات نہیں ہوسکتی، جہاں تک لفظ "انصار" کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ منافقین بھی اپنے آپ کو انصار کہا کرتے تھے کہ ہم بھی انصار ہیں، اس لیے راوی نے "رجلا من الأنصار" ذکر کیا، ورنہ حقیقت میں وہ صحابی نہیں تھے بلکہ منافق تھے۔ (۲)

دوسرے علمائے کرام یہ فرماتے ہیں کہ یہ منافق نہیں تھے بلکہ حقیقی مسلمان صحابی تھے، لیکن بتقاضۂ بشریت غلطی ہوگئی اور اس غلطی کے اندر تاویل ممکن ہے، ورنہ فی نفسہ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو نہ ماننا، یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اقرباء پروری کا اعتراض کرنا، (العیاذ باللہ) یہ انسان کو کفر تک پہنچا دیتا ہے، اور یہ آیت کریمہ اس پر دلیل ہے:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ إلخ﴾ (۳)

---

(۱) المصدر السابق، الباب الرابع في تقليد الإمارة على الجهاد، ص: ۸۶، ونصه: «فإن توقفوا عما أمرهم به وأقدموا على مانهاهم عنه فله تأديبهم على المخالفة بحسب أحوالهم ولا يغلظ».

(۲) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب إحياء الموات والشرب، تحت الرقم: ۲۹۹۳، ونصه: «حكى الداودي: أن هذا الرجل كان منافقا وقوله في الحديث أنصاري، لا يخالف هذا لأنه يكون من قبيلتهم لا من الأنصار المسلمين».

(۳) النساء - ۶۵/۴.

لہٰذا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فیصلے کو قبول کرنا ایمان کی شرائط میں سے ہے، اگر کوئی شخص اس کے خلاف کرے تو وہ مومن نہیں رہے گا، لیکن اس واقعہ میں یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ ان کا مقصود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر یہ اعتراض نہیں تھا کہ یہ فیصلہ ناانصافی یا بددیانتی پر مبنی ہے، بلکہ ان کا مقصود یہ تھا کہ اصل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس دو جائز راستے تھے، اور دونوں راستے شرعاً مباح تھے، ان میں سے ایک راستہ جو آپ نے اختیار فرمایا، وہ اپنی پھوپھی زاد بہائی کی رعایت سے اختیار فرمایا، یہ خیال ان کے دل میں پیدا ہوا، لیکن یہ خیال بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں صحیح خیال نہیں ہے، البتہ اس کی وجہ سے آدمی کافر نہیں ہوتا، اس لیے ان انصاری صحابی کو منافق نہیں کہا جائے گا۔ (۱)

---

(۱) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب إحياء الموات والشرب، تحت الرقم: ۲۹۹۳، ونصه: «هذا قول أزله الشيطان فيه بتمكنه عند الغضب، وغير مستبدع من الصفات البشرية الابتلاء بأمثال ذلك».

باب ما جاء في من يُعتق مماليكه عند موته إلخ

(١٣٦٤) عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، أَنَّ رَجُلًا مِنَ الأَنْصَارِ أَعْتَقَ سِتَّةَ أَعْبُدٍ لَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُمْ، فَبَلَغَ ذٰلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، «فَقَالَ لَهُ قَوْلًا شَدِيدًا، قَالَ: ثُمَّ دَعَاهُمْ فَجَزَّأَهُمْ، ثُمَّ أَقْرَعَ بَيْنَهُمْ، فَأَعْتَقَ اثْنَيْنِ وَأَرَقَّ أَرْبَعَةً».(١)

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنی موت کے وقت اپنے چھ غلاموں کو آزاد کر دیا اور ان چھ غلاموں کے علاوہ اس کے ترکے میں کوئی اور مال نہیں تھا، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے اس شخص کے لیے سخت الفاظ استعمال کئے، (اس لیے کہ مرض الموت میں ترکہ کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق ہو جاتا ہے، لہٰذا تمام غلاموں کو آزاد کر کے ورثاء کو محروم کرنا اس کے لیے جائز نہیں تھا،(۲)) پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے غلاموں کو بلایا اور ان کے حصے الگ کیے اور دو دو غلاموں کی ٹولیاں بنا دیں، پھر ان کے درمیان قرعہ اندازی کر کے دو کو آزاد کر دیا اور چار کو بدستور غلام رکھا۔

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الأيمان، باب من أعتق شركا له في عبد، رقم: ١٦٦٨، وأخرجه أبو داود، كتاب العتق، باب في من أعتق عبيد اله لم يبلغهم الثلث، رقم: ٣٩٥٨.

(٢) الهداية، كتاب الوصايا، باب العتق في مرض الموت ٥٢٦/٤، ونصه: «قال: ومن أعتق في مرضه عبدا ...فذلك كله جائز وهو معتبر من الثلث، ويضرب به مع أصحاب الوصايا، وفي بعض النسخ فهو وصية مكان قوله جائز، والمراد الاعتبار من الثلث والضرب مع أصحاب الوصايا لا حقيقة الوصية؛ لأنها إيجاب بعد الموت وهذا منجز غير مضاف، واعتباره من الثلث لتعلق حق الورثة»، وكذا في مجمع الأنهر، كتاب الوصايا، أركان الوصية ٦٩٢/٢.

وصیت صرف ثلثِ مال میں نافذ ہوگی:

اس حدیث شریف کی بنیاد پر فقہائے شافعیہ (۱) اور حنابلہ (۲) اور بعض دوسرے فقہاء (۳) اس طرف گئے ہیں کہ اگر ایسی صورت پیش آئے کہ کوئی شخص اپنے سارے غلام مرنے کے وقت آزاد کردے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی مال نہ ہو تو چونکہ یہ وصیت کے حکم میں ہوگا، اور وصیت ایک ثلث میں نافذ ہوتی ہے، لہٰذا ثلثِ غلام آزاد ہوں گے اور پھر ثلث کی تعیین کے لیے قرعہ اندازی کرلی جائے گی، اور جس کا نام قرعہ کے اندر نکل آئے گا، وہ آزاد ہوجائے گا اور جس کا نام نہیں نکلے گا، وہ غلام رہے گا، اس طرح یہ حضرات فقہاء حدیثِ باب کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔

لیکن حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ فیصلہ قرعہ اندازی سے نہیں ہوگا، بلکہ صورتِ حال یوں ہوگی کہ جب اس شخص نے چھ غلام آزاد کئے تو اب ہر غلام کا ایک ثلث حصہ آزاد ہوجائے گا، اور دو ثلث حصے غلام رہیں گے۔ پھر ہر غلام اپنے دو ثلث قیمت کا سعایہ کرکے وہ قیمت اس کے ورثاء کو ادا کرکے پھر مکمل طور پر آزاد ہوجائے گا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ جس وقت مولیٰ نے یہ کہا کہ میرے سارے غلام آزاد ہیں، تو اس کا یہ کہنا شرعاً ایک ثلث کی حد تک نافذ ہوگا، اور کوئی غلام دوسرے غلام سے اولیٰ اور افضل نہیں، ورنہ "ترجیح بلا مُرَجِّح" لازم آئے گی، لہٰذا اس کے ان الفاظ کے ساتھ ہر غلام کا ایک ثلث آزاد ہوگیا، جہاں تک قرعہ اندازی کا تعلق ہے کہ جس کا نام قرعہ میں نکل آئے تو وہ پورا آزاد ہوجائے گا، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جن غلاموں کا نام قرعہ

---

(۱) الحاوي الكبير لأبي الحسن علي الماوردي الشافعي، كتاب العتق، باب عتق الشرك إلخ، فصل ۱۸/ ۱۱، ونصه: «أما القرعة بين من أعتقهم في مرضه إذا عجز الثلث عن قيمتهم بعد موته واجبة».

(۲) شرح الزركشي على مختصر الخرقي لشمس الدين الزركشي، كتاب العتق، الإعتاق في مرض الموت ۷/ ۴۵۲، ونصه: «وإذا كان له ثلاثة أعبد فأعتقهم في مرض موته، أو دبرهم، أو دبر أحدهم. وأوصى بعتق الآخرين، ولم يخرج من ثلثه إلا واحد منهم، لتساوي قيمتهم، أقرع بينهم بسهم حرية، وسهمي رق، فمن وقع له سهم حرية عتق دون صاحبيه».

(۳) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد المالكي، كتاب العتق ۴/ ۱۵۵، ونصه: «فعند مالك إذا كانوا ستة أعبد مثلا عتق منهم الثلث بالقيمة كان الحاصل في ذلك اثنين منهم أو أقل أو أكثر، وذلك أيضا بالقرعة».

میں نہیں نکلا، ان کا وہ ثلث جو اس وقت آزاد ہو چکا تھا جب مولیٰ نے یہ الفاظ کہے تھے، آپ نے اس ثلث کو دوبارہ رقیق بنادیا، حالانکہ اصول یہ ہے کہ عتق کے بعد رقیت نہیں آسکتی، لہٰذا جب ہر غلام کا ایک ثلث آزاد ہو چکا تو اب وہ آزاد ہی رہے گا، قرعہ اندازی سے اس کو دوبارہ غلام نہیں بنایا جاسکتا۔ (۱)

کیا قرعہ اندازی سے حق ثابت کیا جاسکتا ہے؟

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ ابتدائے اسلام کا واقعہ ہے، اور ابتداء میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے فیصلے قرعہ اندازی سے کرنے کی اجازت دی تھی، لیکن بعد میں حقوق کے اثبات یا نفی میں قرعہ اندازی کا استعمال منسوخ کردیا گیا، چنانچہ شروع اسلام میں اس کام کے لیے بھی قرعہ اندازی سے کام لیا جاتا تھا کہ کون حق دار ہے؟ اور کون حق دار نہیں؟ حتیٰ کہ فصلِ خصومات میں بھی قرعہ اندازی سے فیصلہ کرلیا جاتا تھا، چنانچہ زمانۂ جاہلیت میں "استقسام بالأزلام" کا طریقہ بھی اسی لیے رائج تھا، لیکن بعد میں جب قمار، غدر اور "استقسام بالأزلام" کی ممانعت آئی تو اس وقت اثباتِ حقوق یا نفی میں قرعہ اندازی کا استعمال بھی منسوخ کردیا گیا۔ (۲)

"تعیین أنصبة" میں قرعہ اندازی جائز ہے:

البتہ اب قرعہ اندازی کو اثباتِ حقوق میں تو استعمال کرنا جائز نہیں، لیکن "تعیین أنصبة" میں قرعہ اندازی سے کام لینا جائز ہے، مثلاً: فرض کریں کہ دلائل اور بینہ سے یہ بات طے ہوگئی کہ یہ مکان فلاں تین آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، لیکن اب اس مکان کے تین حصوں میں سے زید کو کون سا حصہ دیا جائے؟

---

(۱) المبسوط للسرخسي، باب الوجوه من العتق ۷/۷۴، ۷۵، ونصه: «أن رجلا أعتق عبداله عند موته، ولا مال له غيره فأجاز رسول الله ﷺ ثلثه، واستسعاه في ثلثي قيمته، وفي هذا دليل: أن العتق في المرض يكون وصية وأنه ينفذ من ثلثه...(وحجتنا) في ذلك أن العبيد استووا في سبب الاستحقاق، وذلك موجب للمساواة في الاستحقاق فلا يجوز إعطاء البعض».

(۲) المعتصر من المختصر من مشكل الآثار لجمال الدين الملطي الحنفي، كتاب العتق، فصل في القرعة بين المعتقين ۲/۷۹، ونصه: «فاستحال بأن يكون علي يقضي بخلاف ما كان قضى به في زمن الرسول ﷺ ولم ينكره إلا وقد اطلع على نسخ القرعة التي قضى بها أولا».

عمرو کو کون سا اور بکر کو کون سا دیا جائے؟ یہ ابھی طے نہیں ہوا اس کو طے کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ وہ تینوں یا تو آپس میں رضامندی سے طے کرلیں کہ فلاں حصہ زید کا، فلاں عمرو کا، فلاں بکر کا، لیکن اگر اس طرح طے نہ کرسکیں تو دوسری صورت یہ ہے کہ قرعہ اندازی کے ذریعہ طے کرلیں، اس کو "تعيين أنصبة" کہا جاتا ہے، اس میں قرعہ اندازی سے کام لینا جائز ہے۔ (۱)

قرعہ اندازی سے فیصلہ کرنا:

حنفیہ نے بعض روایتیں قرعہ کے منسوخ ہونے کے بارے میں بھی پیش کی ہیں، وہ یہ کہ ایک مرتبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قرعہ اندازی سے فیصلہ کیا، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ اس پر اتنا ہنسے کہ آپ کے نواجذ (داڑھیں) ظاہر ہوگئے، جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اس پر نکیر فرمائی کہ اس طرح حقوق کے اثبات میں قرعہ اندازی کو استعمال کرنا درست نہیں ہے، لہٰذا اگر کسی روایت سے یہ معلوم ہو کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اثباتِ حقوق میں قرعہ اندازی کو استعمال کیا ہے تو اس کو اس زمانے کی طرف منسوب کیا جائے گا جس زمانے میں قرعہ اندازی سے فیصلہ کرنا جائز تھا۔ (۲)

---

(۱) المبسوط للسرخسي، كتاب العتق، باب الوجوه من العتق ۷/ ۷۶، ونصه: «وإنما يجوز استعمال القرعة عندنا فيما يجوز الفعل فيه بغير القرعة كما في القسمة، فإن للقاضي أن يعين نصيب كل واحد منهم بغير قرعة فإنما يقرع تطييبا لقلوبهم».

(۲) المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، كتاب الشهادات، فصل في تعارض البينتين ۲/ ۲۴، ونصه: «فوجدنا القرعة قد كانت في أول الإسلام فإن عليا أقرع بين النفر الثلاثة الذين وطئوا المرأة في طهر واحد فرفع ذلك إلى النبي ﷺ فضحك حتى بدت نواجذه ثم أنه ترك العمل بها».

باب ما جاء في من ملك ذا رحم محرم

(١٣٦٥) عَنْ سَمُرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:«مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ فَهُوَ حُرٌّ».(۱)

حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک بن جائے تو وہ غلام آزاد ہے۔

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب العتق، باب في من ملك ذا رحم محرم، رقم: ۳۹۴۹، وأخرجه ابن ماجه، كتاب العتق، باب من ملك ذا رحم محرم فهو حر، رقم: ۲۵۲۴.

باب ما جاء من زرع في أرض قوم بغير إذنهم

(١٣٦٦) عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ زَرَعَ فِي أَرْضِ قَوْمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ فَلَيْسَ لَه مِنَ الزَّرْعِ شَيْءٌ وَلَه نَفَقَتُه».(۱)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے دوسری قوم کی زمین میں ان کی اجازت کے بغیر زراعت کی تو اس شخص کو حاصل شدہ پیداوار میں سے کچھ نہیں ملے گا، البتہ اس زراعت پر اس نے جو خرچہ کیا وہ اس کو مل جائے گا۔

بلا اجازت دوسرے کی زمین پر کاشت کرنے سے پیداوار کس کی ہوگی؟

اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص دوسرے کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر کاشت کرے تو پیداوار صاحبِ ارض کی ہوگی اور جس شخص نے کاشت کی اس کو اجرتِ مثل مل جائے گی،(۲) حنفیہ کا مسلک اس کے برعکس ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کی زمین میں کاشت کی تو دوسرے کی زمین ناجائز طور پر استعمال کر کے اس نے گناہ کیا، لیکن پیداوار اسی کو ملے گی جس نے بیج ڈالا، اور زمین والے کو ضمان نقصان ملے گا، یعنی کاشت کرنے کے نتیجے میں زمین میں جو نقص واقع ہوا، اس کا ضمان کاشت کرنے والے پر آجائے گا۔

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب في زرع الأرض بغير إذن صاحبها، رقم: ۳۴۰۳، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الرهن، باب من زرع في أرض قوم بغير إذنهم، رقم: ۲۴۶۶.

(۲) مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني، باب المزارعة، ص: ۲۷۳، ونصه: «سمعت أحمد سئل عن رجل زرع في أرض قوم بغير إذنهم؟ فقال: له نفقته، والزرع لصاحب الأرض».

البتہ کاشت کرنے والے کی ملکیت میں جو پیداوار آئی، وہ ملک خبیث ہے، جیسے بیعِ فاسد کے نتیجے میں ملک خبیث آجاتی ہے، لہٰذا اس پیداوار سے انتفاع کرنا اس کے لیے حلال نہیں، البتہ کاشت کرتے وقت جتنا اس نے خرچ کیا تھا، اس مقدار کی پیداوار اس کے لیے حلال طیب ہے، اس سے زائد اگرچہ اس کی ملکیت میں داخل ہے، لیکن طیب نہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر کاشت کرتا ہے تو اول وہ زمین کو غصب کرنے کا گناہ گار ہوگا، دوسرے اس پر صاحبِ ارض کے لیے ضمانِ نقصان ہوگا، تیسرے جو پیداوار حاصل ہوگی وہ اگرچہ اس کی ملکیت ہوگی، لیکن ملکِ خبیث ہوگی، اس پیداوار سے انتفاع اس کے لیے طیب نہ ہوگا، البتہ نفقہ کے بقدر طیب ہوگا۔ (۱)

حنفیہ کی دلیل:

حنفیہ کی دلیل ایک روایت ہے جو غالباً نسائی اور ابوداؤد میں بھی ہے کہ حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک مرتبہ ایک کھیت کے پاس سے گزرے، وہ کھیت آپ کو اچھا لگا، آپ کو معلوم ہوا کہ وہ حضرت ظہیر رضی اللہ عنہ کا کھیت ہے، آپ نے فرمایا:

﴿ما أحسن زرع ظهير﴾

یعنی ظہیر کا یہ کھیت کتنا اچھا ہے

لوگوں نے بتایا کہ یہ اصل میں حضرت ظہیر کا کھیت نہیں ہے، بلکہ یہ زمین کسی اور کی ہے، اور حضرت ظہیر رضی اللہ عنہ نے ان کی اجازت کے بغیر کاشت کرلی ہے، اس موقع پر آپ نے فرمایا کہ پیداوار حضرت ظہیر رضی اللہ عنہ ہی کی ہوگی، البتہ وہ صاحبِ ارض کے لیے زمین کے سلسلے میں ضامن ہوں گے، اس روایت میں آپ نے صاف صاف فرمادیا کہ پیداوار حضرت ظہیر رضی اللہ عنہ کی ہوگی، حالانکہ آپ کو یہ معلوم ہوگیا تھا کہ زمین ان کی نہیں

---

(۱) البناية، كتاب الغصب، باب ضمان المغصوب ۱۱/ ۱۹۵، ونصه: «وذكر أبو الليث في هذه الصورة: الزرع للزارع وعليه نقصان الأرض؛ لأنه أتلف البعض أي: بعض الأرض والعقار يضمن بالإتلاف بلا خلاف فيأخذ رأس ماله ويتصدق بالفضل أي: يأخذ الغاصب رأس ماله، وهو البذر وما أنفق وما غرم أي: قدر ما غرم من نقصان الأرض ويتصدق بما زاد».

ہے۔ (۱)

قیاس کا تقاضہ:

اور قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے، اس لیے کہ پیداوار بیج کی نماء ہے، اور بیج کاشت کرنے والے کی ملکیت تھا اس لیے پیداوار بھی اسی کی ملکیت ہوگی، زمین کو استعمال تو کیا گیا لیکن پیداوار میں زمین کا کوئی حصہ شامل نہیں ہوا، البتہ پیداوار حاصل کرنے کے لیے چونکہ طریقہ غلط استعمال کیا کہ دوسرے کی زمین غصب کی، اس لیے اس ملکیت میں خبث آ گیا، ورنہ پیداوار قیاس کے تقاضہ سے بھی بیج والے کی ہوگی۔ (۲)

---

(۱) ملاحظہ: ابوداؤد اور نسائی کی روایت سے احناف کے متدل پر جو استدلال کیا گیا ہے ان کتب کی طرف مراجعت کرنے سے معلوم ہوا کہ ان کتب میں مذکور حدیث کے الفاظ کا مطلب اس کے برعکس ہے جو کہ اوپر مذکور ہے اور اس مطلب کے مطابق وہ احناف کا متدل نہیں بن سکتا بلکہ حنابلہ کا متدل بنتا ہے۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بني حارثة، فرأى زرعا في أرض ظهير، فقال: ما أحسن زرع ظهير! قالوا: ليس لظهير، قال: أليس أرض ظهير؟ قالوا: بلى، ولكنه زرع فلان، قال: فخذوا زرعكم، وردوا عليه النفقة: قال رافع: فأخذنا زرعنا وردنا إليه النفقة. (سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب التشديد في ذلك، رقم: ۳۳۹۹). وكذا في سنن النسائي، كتاب المزارعة، ذكر الأحاديث المختلفة في النهي عن كراء الأرض بالثلث إلخ، رقم: ۳۸۸۹. البتہ اعلاء السنن میں شرح معانی الآثار کے حوالہ سے جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ احناف کا متدل بن سکتی ہے۔ اس کی عبارت یہ ہے: وقال الطحاوي في "معاني الآثار" في تأويل قوله ﷺ: من زرع في أرض قوم بغير إذنهم فله نفقته، وليس له من الزرع شيء اهـ. إن وجه ذلك عندنا، والله أعلم أن الزارع لا شيء له في الزرع يأخذه لنفسه كما يملك الزرع الذي يزرعه في أرض نفسه، ولكنه يأخذ نفقته، وبذره من الزرع، ويتصدق بما بقي، ويضمن للمالك ما نقص من أرضه إن كان زرعه ذلك قد نقصها، قال: وقد دل على ذلك ما قد حدثنا إبراهيم بن مرزوق ... وقال: أفلا ترى أن رسول الله ﷺ لما أفسد هذه المزارعة لم يجعل الزرع لصاحب الأرض، بل قد جعله لصاحب البذر اهـ... لأن المزارعة لما فسدت عاد إذن صاحب الأرض للمزارع كلا إذن، وعاد حكمه على حكم من زرعها بغير أمر ربها. (إعلاء السنن للعلامة ظفر أحمد عثماني، كتاب المزارعة، فائدة: تأويل قوله ﷺ: من زرع في أرض قوم بغير إذنهم ۱۷/۵۲، ۵۳)

(۲) البدر الساري (حاشية فيض الباري) للعلامة بدر عالم الميرتهي، كتاب الحرث والمزارعة، باب إذا زرع بمال قوم بغير إذنهم تحت الرقم: ۲۳۳۳، ونصه: «وهذا الحديث يرد على الحنفية، فإن الزرع عندنا يكون لصاحب البذر، ويملكه الغاصب بملك خبيث، ويجب عليه الأجرة لصاحب الأرض، والشيخ (أنور شاه الكشميري) قد أجاب عنه في "درس الترمذي" أن الحديث محمول على بيان ما هو الطيب والخبيث منه، فقال: إنه يطيب له الزرع بقدر نفقته إلخ».

حدیثِ باب کا جواب:

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس حدیث میں یہ جو فرمایا کہ:

﴿فَلَيْسَ لَهُ مِنَ الزَّرْعِ شَيْءٌ﴾

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس پیداوار سے انتفاع اس کے لیے جائز نہیں، طیب نہیں، اگرچہ وہ پیداوار اس کی ملکیت میں آ گئی ہے، اور "وَلَهُ نَفَقَتُه" کا مطلب یہ ہے کہ اس نے جتنا خرچ کیا تھا اس کے بقدر پیداوار سے انتفاع کر لے تو اس کی اجازت ہے، اور وہ حلال طیب ہے۔[1]

---

(۱) العرف الشذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في من زرع في أرض قوم، تحت الرقم: ۱۳۶۶، ونصه: «قوله: وليس له من الزرع إلخ أي: لا يطيب له ديانة وأما قضاء فمملوكه بملك خبيث يجب تصدقه ويطيب بقدر ما أنفق».

باب ما جاء في النحل والتسوية بين الولد

(۱۳٦۷)عَنْ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، أَنَّ أَبَاهُ نَحَلَ ابْنًا لَه غُلَامًا، فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُشْهِدُه، فَقَالَ: «أَكُلَّ وَلَدِكَ نَحَلْتَه مِثْلَ مَا نَحَلْتَ هٰذَا؟»، قَالَ: لَا، قَالَ: «فَارْدُدْهُ».(۱)

یہ حدیث حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں، حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کم سن صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے تھے،(۲) ان کے والد حضرت بشیر بن سعد رضی اللہ عنہما مشہور انصاری صحابی ہیں، یہ وہ صحابی ہیں جنہوں نے صحیح روایت کے مطابق سب سے پہلے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی، عام طور پر مشہور یہ ہے کہ سب سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیعت کی تھی، وہ درست نہیں۔(۳)

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ان کے والد یعنی حضرت بشیر بن سعد رضی اللہ عنہما نے اپنے ایک بیٹے کو ایک غلام عطا کیا، پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس پر گواہ بنانے کے لیے آپ کی خدمت میں تشریف لائے،

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الهبات وفضلها، باب الهبة للولد إذا أعطى بعض ولده، رقم: ۲۵۸٦، وأخرجه مسلم، كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، رقم: ۱٦۲۳.

(۲) الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر، حرف النون، ۱۴۹٦/۴، رقم: ۲٦۱۴، ونصه: «النعمان بن بشير... ولد قبل وفاة النَّبِيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بثمان سنين. وقيل بست سنين، والأول أصح إن شاء الله تعالى».

(۳) المصدر السابق، حرف الباء، باب بشير ۱/۱۷۳ رقم: ۱۹۳، ونصه: «إن أول من بايع أبا بكر الصديق يوم السقيفة من الأنصار بشير بن سعد هذا»، وفي تكملة فتح الملهم، كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، ۲/ ٦٦، تحت الرقم: ۴۰۵۵، ونصه: «فهذا صريح في أن بشير بن سعد بايع أبا بكر قبل أن يبايعه عمر بن الخطاب... ويمكن أن يجمع بينه وبين ما قدمنا بأنهما وصلا إلى أبي بكر معا ثم بايع بشير بن سعد أول الناس».

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ کیا تم نے اپنے تمام بیٹوں کو غلام کا عطیہ دیا ہے، جس طرح اس لڑکے کو دیا ہے؟ انہوں نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا کہ: اس کو واپس لوٹا لو، یعنی اس ہدیہ کو نافذ نہ کرو۔

بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ حضور اقدس نے فرمایا کہ: مجھے اس پر گواہ بنانے آئے ہو؟ میں تو کسی ظلم پر گواہ بننے کو تیار نہیں۔ (۱)

زندگی میں اولاد کے درمیان برابری کرنے کا حکم:

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب کوئی شخص اپنی اولاد کو کوئی عطیہ دینا چاہے تو ان کے درمیان مساوات اور برابری کرے، یہ نہ ہو کہ کسی ایک کو بہت نواز دیا اور دوسرے کو محروم کر دیا، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ یہ برابری دینا واجب ہے یا مستحب ہے؟ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ برابری کرنا واجب ہے، اگر کوئی شخص اس کے خلاف کرے گا تو سخت گناہ گار ہوگا، بلکہ اس ہبہ کو لوٹانا بھی ضروری ہوگا، جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیثِ باب میں حکم دیا کہ اس کو لوٹاؤ، اور بعض فقہاء تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ وہ ہبہ نافذ ہی نہیں ہوگا۔ (۲)

لیکن دوسرے حضرات فقہاء کا یہ مسلک ہے اور حنفیہ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے کہ اولاد کے درمیان ہدایا دینے میں برابری کرنا واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے اور برابری نہ کرنا خلافِ اولیٰ ہے، (۳) لیکن

---

(۱) صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، رقم: ۲۶۵۰، ونصه: «عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما، قال: سألَت أمي أبي بعض الموهبة لي من ماله، ثم بدا له فوهبها لي، فقالت: لا أرضى حتى تشهد النبي ﷺ، فأخذ بيدي وأنا غلام، فأتى بي النبي ﷺ، فقال: إن أمه بنت رواحة سألتني بعض الموهبة لهذا، قال: «ألك ولد سواه؟»، قال: نعم، قال: فأراه، قال: «لا تشهدني على جور».

(۲) عمدة القاري، كتاب الهبة، باب الهبة للولد، تحت الباب: ۲۱، ونصه: «واختلف الفقهاء في معنى التسوية: هل هو على الوجوب أو على الندب؟ فأما مالك والليث والثوري والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه فأجازوا أن يخص بعض بنيه دون بعض بالنحلة والعطية، على كراهية من بعضهم، والتسوية أحب إلى جميعهم، وقال الشافعي: ترك التفضيل في عطية الأبناء فيه حسن الأدب»، وفي نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار للعيني ۱۴/ ۳۴۶، ونصه: «وممن قال ذلك الثوري وابن المبارك ... في العطايا ... وكل هؤلاء يقول: إن فعل ذلك أحد نفذ ولم يرد، واختلف في ذلك عن أحمد، وأصح شيء عنه: أنه يُرَدّ».

(۳) بدائع الصنائع، كتاب الهبة، فصل في شرائط ركن الهبة ۶/ ۱۲۷، ونصه: «وهذا إشارة إلى العدل بين الأولاد في النحلة وهو التسوية بينهم ولأن في التسوية تأليف القلوب والتفضيل يورث الوحشة بينهم فكانت التسوية أولى».

بعض حالات میں یہ برابری نہ کرنا حرام ہوجاتا ہے، اور برابری کرنا واجب ہوجاتا ہے، اور بعض حالات میں برابری نہ کرنا بلا کراہت جائز ہوجاتا ہے، مثلاً: اگر ایک اولاد کو ہدیہ دے کر دوسرے کو محروم کرنا اور ضرر پہنچانا باقاعدہ مقصود ہو تو اس وقت برابری نہ کرنا حرام ہوجائے گا، اور اگر اولاد کے درمیان ہدیہ میں برابری نہ کرنے کی کوئی معقول وجہ موجود ہو، مثلاً: ایک بیٹا خدمت زیادہ کرتا ہے، اطاعت گزار اور سعادت مند ہے یا ایک بیٹا زیادہ ضرورت مند ہے، تو اس صورت میں ایک کو زیادہ دینا اور برابری نہ کرنا بلا کراہت جائز ہے، یا کسی ایک اولاد میں کوئی خاص وصف موجود ہے، مثلاً: اس نے دین کی خدمت کے لیے اپنے آپ کو وقف کردیا ہے، تو ایسی اولاد کو زیادہ دینا جائز ہے،[1] اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک روایت میں ہے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہؓ کو زیادہ دینے کا ارادہ فرمایا، اگر زیادہ دینا بالکلیہ ممنوع ہوتا تو حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ ایسا نہ کرتے، اس سے معلوم ہوا کہ فی نفسہ زیادہ دینا جائز ہے،[2] جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو اس کو اسی صورت پر محمول کیا جائے جب زیادہ دینے سے دوسری اولاد کو ضرر پہنچانا مقصود ہو،[3] چنانچہ دوسری روایات میں جو تفصیل مروی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بشیر بن سعدؓ کی جو اہلیہ تھیں، عمرۃ بنت رواحہ انہوں نے اپنے شوہر سے اپنے بیٹے کو زیادہ دینے کا اصرار کیا تھا جب کہ حضرت بشیرؓ کی دوسری اولاد دوسری بیوی سے تھیں، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوگیا تھا کہ عمرۃ بنت رواحہ نے ان کو زیادہ دینے پر مجبور کیا ہے، اور کوئی معقول وجہ بھی نہیں تھی جس کی وجہ سے ان کو ترجیح دی جاتی، لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ محسوس کیا کہ اس صورت میں چونکہ دوسری اولاد کا ضرر ہوگا، اس لیے آپ نے فرمایا کہ: اس عطیہ کو لوٹاؤ اور میں ظلم پر گواہ بننا

---

(۱) فتح الباري، كتاب الهبة، باب الهبة للولد، تحت الرقم: ۲۵۸۶، ونصه: «يجوز التفاضل إن كان له سبب كأن يحتاج الولد لزمانته ودينه أو نحو ذلك دون الباقين وقال أبو يوسف: تجب التسوية إن قصد بالتفضيل الإضرار وذهب الجمهور إلى أن التسوية مستحبة فإن فضل بعضا صح وكره».

(۲) عمدة القاري، كتاب الهبة، باب الإشهاد في الهبة، تحت الرقم: ۷۸۵۲، ونصه: «عن عائشة زوج النبي ﷺ، أنها قالت: أن أبا بكر الصديق نحلها جداد عشرين وسقا من ماله بالغابة، فلما حضرته الوفاة قال: والله يا بنية! ما من أحد من الناس أحب إلي غنى بعدي منك، ولا أعز علي فقرا بعدي منك، وإني كنت نحلتك جداد عشرين وسقا، فلو كنت جددته وأحرزته كان لك، وإنما هو اليوم مال الوارث إلخ».

(۳) فتح الباري، كتاب الهبة، باب الهبة للولد، تحت الرقم: ۲۵۸۶، ونصه: «قال أبو يوسف: تجب التسوية إن قصد بالتفضيل الإضرار».

نہیں چاہتا۔[1]

خلاصہ یہ ہے کہ برابری کرنا مستحب ہے، واجب نہیں اور اگر اضرار مقصد ہو تو برابری کرنا واجب ہے، اور اگر کوئی ایک اولاد خدمت یا علم یا کسی اور وجہ سے زیادہ مستحق ہو تو اس صورت میں اس کو زیادہ دینا خلافِ اولیٰ بھی نہیں۔

لڑکے اور لڑکی کے درمیان برابری کرنا:

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ تسویہ اور برابری کا کیا مطلب ہے؟ یعنی کیا مذکر اور مونث سب برابر ہوں گے، یا اس میں میراث کے قاعدہ کے مطابق "لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْن" پر عمل کیا جائے گا؟ اس بارے میں فقہاء کے دونوں قول ہیں، بعض کے نزدیک میراث کے قاعدے کے مطابق دیا جائے گا اور بعض کے نزدیک سب کو برابر دیا جائے گا، لیکن فقہائے حنفیہ کے نزدیک فتویٰ اس پر ہے کہ لڑکی اور لڑکے دونوں کو برابر دیا جائے گا،[2] اس کی دلیل وہ روایت ہے جس میں فرمایا گیا کہ اولاد کو برابر دینا چاہیے، اور اگر اولاد کے اندر تفضیل جائز ہوتی کہ جس کو چاہے زیادہ دے اور جس کو چاہے کم دے تو اس صورت میں مونث زیادہ حقدار تھی کہ اس کو زیادہ دیا جائے،[3] اس سے معلوم ہوا کہ اگر زندگی میں باپ اپنی اولاد کو کچھ عطیہ دے تو اس وقت مذکر اور مونث میں فرق نہ کرنا چاہیے، برابر دینا چاہیے۔

---

(۱) شرح معاني الآثار، باب الرجل ينحل بعض بنيه دون بعض، رقم: ۵۸۳۷، ونصه: «عن الشعبي، قال: سمعت النعمان بن بشير، يقول: أعطاني أبي عطية فقالت أمي عمرة بنت رواحة: لا أرضى حتى تشهد من الأشهاد رسول الله ﷺ، فأتى رسول الله ﷺ فقال: إني قد أعطيت ابني من عمرة عطية وإني أشهدك. قال: «أكل ولدك أعطيت مثل هذا؟» قال: لا، قال: «فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم».

(۲) الدر مع الرد، كتاب الهبة ۵/۶۹۶، ونصه: «وفي الخانية لا بأس بتفضيل بعض الأولاد في المحبة لأنها عمل القلب، وكذا في العطايا إن لم يقصد به الإضرار، وإن قصده فسوى بينهم يعطي البنت كالابن عند الثاني وعليه الفتوى، قال ابن عابدين: قوله: (وعليه الفتوى) أي: على قول أبي يوسف مِن أن التنصيف بين الذكر والأنثى أفضل من التثليث الذي هو قول محمد، رملي».

(۳) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الهبات، باب السنة في التسوية بين الأولاد، رقم: ۱۲۰۰۰، ونصه: «عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: سووا بين أولادكم في العطية، فلو كنت مفضلا أحدا لفضلت النساء.

باب ما جاء في الشفعة

(١٣٦٨) عَنْ سَمُرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «جَارُ الدَّارِ أَحَقُّ بِالدَّارِ».(١)

حضرت سمرہؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کسی گھر کا پڑوسی اس گھر کا زیادہ حق دار ہے۔

یہ حدیث اس بارے میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جس طرح شفعہ کا حق شریک کو حاصل ہے، اسی طرح جار کو بھی یہ حق حاصل ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک شفعہ کے حق دار تین ہیں:

ایک شریک في نفس المبیع

دوسرا شریک في حق المبیع، یعنی جو راستے وغیرہ میں شریک ہے

تیسرا جار(٢)

ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک شفعہ کا حق صرف شریک في نفس المبیع کو ہے،(٣) ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جو آگے آرہی ہے جس میں آپ نے فرمایا:

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب ماجاء في الشفعة، رقم: ٣٥١٧، وأخرجه النسائي في السنن الكبرى، كتاب الشروط، رقم: ١١٧١٧، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، باب الشفعة بالجوار، رقم: ١١٥٨١.

(٢) الهداية، كتاب الشفعة ٣٠٨/٤، ونصه: «الشفعة واجبة للخليط في نفس المبيع ثم للخليط في حق المبيع كالشرب والطريق ثم للجار».

(٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد المالكي، كتاب الشفعة، القسم الأول في وجوب الحكم بالشفعة ٤٠/٤، ونصه: «ذهب مالك والشافعي وأهل المدينة إلى أن لا شفعة إلا للشريك ما لم يقاسم»، وفي المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي، كتاب الشفعة ٢١٣/٢ ونصه: «ولا تثبت الشفعة إلا للشريك في ملك مشاع فأما الجار والقاسم فلا شفعة لهما»، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي، كتاب الشفعة ٢٢٩/٥ ونصه: «مسألة: قال أبو القاسم: (ولا يجب الشفعة إلا للشريك المقاسم، فإذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق فلا شفعة)».

﴿إِذَا وَقَعَتِ الحُدُودُ، وَصُرِّفَتِ الطُّرُقُ فَلَا شُفْعَةَ﴾

یعنی جب حدود واقع ہوجائیں اور راستے الگ الگ ہوجائیں تو پھر شفعہ باقی نہیں رہتا۔

پڑوسی شفعہ کا حق دار ہوگا:

حنفیہ کا استدلال ایک تو حدیثِ باب سے ہے جس میں آپ نے فرمایا: "جَارُ الدَّارِ أَحَقُّ بِالدَّار" اور ایک حدیث اگلے باب میں آرہی ہے جس میں آپ نے فرمایا:

﴿الجَارُ أَحَقُّ بِشُفْعَتِهِ، يُنْتَظَرُ بِهِ وَإِنْ كَانَ غَائِبًا، إِذَا كَانَ طَرِيقُهُمَا وَاحِدًا﴾

یعنی جار شفعہ کا زیادہ حق دار ہے، اس کا انتظار کیا جائے گا اگر چہ وہ غائب ہو، بشرطیکہ دونوں کا راستہ ایک ہو۔

اس حدیث میں وہ جار مراد ہے جو حقوق المبیع میں بھی شریک ہو۔[1]

ائمۂ ثلاثہ اس حدیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس پر شعبہ بن حجاج نے کلام کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس حدیث کے راوی عبد الملک بن ابی سلیمان سے اس روایت میں غلطی ہوئی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عبد الملک بن ابی سلیمان بہت ثقہ راوی ہیں، اور ان کے بارے میں محدثین نے یہاں تک کہا ہے کہ "هو ميزان في العلم"[2] لہٰذا محض اس روایت کی وجہ سے ان پر کلام کرنے اور ان کو متکلم فیہ راوی قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں، اس لیے یہ حدیث قابلِ استدلال ہے۔

ایک اشکال اور جواب:

بعض حضرات اس پر یہ اشکال کرتے ہیں کہ "الجارُ أَحَقُّ بِشُفْعَتِهِ" اگر آپ اس حدیث کو صحیح مانتے ہیں تو اس حدیث کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ "جار" شریک کے مقابلہ میں بھی زیادہ حق دار ہوگا، اس لیے

---

(۱) العناية، كتاب الشفعة ۹/۳۷۱، ونصه: «والمراد بالجار الشريك في حق الدار بدليل قوله: إن كان طريقهما واحدا».

(۲) نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار للعيني، كتاب الشفعة بالجوار ۱۵/۱۸۸، ونصه: «وروي عن ابن المبارك، عن سفيان الثوري قال: عبد الملك بن أبي سليمان ميزان في العلم».

کہ لفظ "أحق" آیا ہے، حالانکہ آپ کے نزدیک بھی جار شریک سے زیادہ حق دار نہیں ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں جو "أحق" کا لفظ آیا ہے، اس سے مراد "أحَقِّيَّتُ بالإضافة إلى المشتري" ہے، "بالإضافةِ إلى الشَّرِيكِ" نہیں ہے، یعنی جار ایک اجنبی مشتری کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہے، شریک کے مقابلے میں نہیں۔ (۱)

بعض حضرات شافعیہ نے یہ فرمایا کہ جن احادیث میں لفظِ "جار" آیا ہے ان میں وہ جار مراد ہے جو شریک بھی ہو، اور جو جار شریک نہیں وہ مراد نہیں، (۲) یہ تاویل بہت بعید تاویل ہے، اور اس کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ (۳)

رہی وہ حدیث جس سے ائمۂ ثلاثہ استدلال کرتے ہیں کہ:

﴿إِذَا وَقَعَتِ الحُدُودُ وَصُرِّفَتِ الطُّرُقُ فَلَا شُفْعَةَ﴾

اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیں واقع ہوجانے اور تقسیم ہوجانے کے بعد اور راستے جدا ہوجانے کے بعد شرکت کی بنیاد پر شفعہ کا حق باقی نہیں رہتا، البتہ جار کی بنیاد پر شفعہ کا دعویٰ ہو تو وہ اس حدیث کے منافی نہیں۔ (۴)

---

(۱) البدر التمام شرح بلوغ المرام للحسين بن محمد المغربي، كتاب البيوع، باب الشفعة، ۶/ ۳۴۳، ونصه: «وأورد على قوله: "جار الدار أحق بالدار". أنَّه إذا كان المراد هو المعنى الحقيقي لزم أن يكون أحق من الشريك؛ لأن المفضل عليه المحذوف هو الغير، وكان التقدير: أحق من غيره. وهذا خلاف الإجماع، بخلاف ما إذا كان مجازًا عن الشريك، فإنه لا محذور فيه. ويجاب عنه بأنه مقدر المفضل عليه هو المشتري الَّذي لا مشاركة له، والتقدير: أحق من المشتري الَّذي لا جوار له. ومثل هذا التقدير الخاص بالقرينة كثير».

(۲) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع للخطيب الشربيني، كتاب البيوع، فصل في الشفعة ۲/ ۳۳۶، ونصه: «وما ورد فيه محمول على الجار الشريك جمعا بين الأحاديث».

(۳) العرف الشذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في الشفعة، تحت الرقم: ۱۳۶۸، ونصه: «وقال بعضهم: إن المراد من الجار الشريك في نفس المبيع لكن التأويلين تأويلان».

(۴) حاشية السندي على سنن النسائي، تحت الرقم: ۴۷۰۴، كتاب البيوع ۷/ ۳۲۱، ونصه: «ومن لا يقول بها يحمل النفي على نفي شفعة الشركة».

باب ما جاء في الشفعة للغائب

(۱۳۶۹)عَنْ جَابِرٍقَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «الجَارُ أَحَقُّ بِشُفْعَتِهِ، يُنْتَظَرُ بِهِ وَإِنْ كَانَ غَائِبًا إِذَا كَانَ طَرِيقُهُمَا وَاحِدًا».(۱)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: پڑوسی اپنے شفعہ کا زیادہ حقدار ہے، اگر وہ غائب ہو تو اس کا انتظار کیا جائے گا، بشرطیکہ دونوں کے آنے جانے کا راستہ ایک ہو، تفصیل پیچھے عرض کردی گئی ہے۔

(۱)أخرجه أبو داود، كتاب الشفعة، باب في الشفعة، رقم:۳۵۱۸، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، رقم: ۲۴۹۴.

باب ما جاء إِذا حُدَّتِ الحُدودُ ووقعَتِ السِّهامُ فلا شُفْعة

(۱۳۷۰) عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ الله قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا وَقَعَتِ الحُدُودُ، وَصُرِّفَتِ الطُّرُقُ فَلَا شُفْعَةَ».(۱)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب حدود واقع ہوجائیں اور راستے الگ الگ ہوجائیں تو پھر شفعہ باقی نہیں رہتا۔

اس کے بارے میں تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔

---

(۱) أخرجه البخاري، باب الشفعة فيما لم يقسم فإذا وقعت، رقم:۲۲۵۷، وأخرجه أبو داود، باب في الشفعه، رقم:۳۵۱۴

باب (بلا ترجمة)

(۱۳۷۱) عن أبي حمزة السكري، عن عبد العزيز بن رفيع، عن ابن أبي مليكة، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الشَّرِيكُ شَفِيعٌ، وَالشُّفْعَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ».(۱)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: شریک شفعہ کا حقدار ہے، اور شفعہ ہر چیز میں ہے۔

منقولات میں شفعہ نہیں ہے:

اس حدیث سے بعض اہلِ ظاہر مثلاً: علامہ ابن حزمؒ نے یہ استدلال کیا ہے کہ جس طرح غیر منقولہ جائیداد میں شفعہ ہوتا ہے، اسی طرح منقولات میں بھی ہوتا ہے،(۲) لہٰذا اگر کسی نے اپنی سواری فروخت کی تو اس میں بھی شفعہ جاری ہوگا، اس لیے کہ حدیث میں صاف الفاظ ہیں:

﴿وَالشُّفْعَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ﴾

لیکن جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ شفعہ غیر منقولات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، منقولات میں شفعہ جاری نہیں ہوتا، جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ "وَالشُّفْعَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ" سے مراد یہ ہے کہ "في كل شيء من غير المنقولات"(۳) حدیث میں اگرچہ لفظ عام ہے مگر "عَامٌ أُرِيدَ به

---

(۱) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، باب لا شفعة في ما ينقل ويحول، رقم:۱۱۵۹۸، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، باب العين، عبيد بن أبي مليكة، رقم:۱۱۲۴۴.

(۲) المحلى بالآثار لابن حزم الظاهري، كتاب الشفعة ۳/۸، ونصه: «الشفعة واجبة في كل جزء بيع مشاعا غير مقسوم بين اثنين فصاعدا، من أي شيء كان مما ينقسم، ومما لا ينقسم إلخ».

(۳) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب الشفعة، تحت الرقم:۲۹۶۸، ونصه: «والشفعة في كل شيئ من غير المنقولات».

الخصوص" اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں کوئی ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے منقولی اشیاء میں شفعہ کا فیصلہ فرمایا ہو۔

ابوحمزہ سکّری کون تھے؟

اس حدیث کے ایک راوی "أبو حمزة السكري" ہیں، یہ ذرا نرم راوی ہیں اور ان کے بارے میں کہا جاتا ہے: "فيه لين" یعنی حافظہ کے اعتبار سے زیادہ موثوق نہیں ہیں، ان کا لقب "سُكَّري" اس لیے پڑ گیا کہ ان کی باتیں بڑی مزیدار ہوتی تھیں، ان کی مجلس میں بیٹھنے والے ایسے مسحور ہو جاتے تھے جیسے نشہ پی لیا ہو، بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان کا لقب "سُكَّري" ہے، سکر کے معنیٰ ہیں چینی، چونکہ ان کی باتوں میں مٹھاس تھی، اس لیے یہ لقب پڑ گیا،[1] ان کے خوش مزاجی اور میٹھے پن سے متعلق ایک واقعہ مشہور ہے کہ ان کے پڑوسی نے ایک مرتبہ اپنا گھر تبدیل کرنے کا ارادہ کیا، کسی نے کہا کہ کتنی قیمت لوگے، اس نے کہا دو ہزار گھر کی قیمت اور دو ہزار ابوحمزہ کے پڑوس کی قیمت ہے، جب یہ بات ابوحمزہ کو پہنچ گئی تو انہوں نے فرمایا کہ چار ہزار تم مجھ سے لے لو اور اپنا گھر مت بیچو،[2] اس سے اندازہ لگائیں کہ محلے والوں کو ان سے کتنا تعلق تھا، لیکن حدیث میں ان کو "لین" قرار دیا گیا ہے، اس لیے ان کی روایتوں پر اتنا اعتماد نہیں، جتنا ثقہ راویوں کی روایتوں پر اعتماد کیا جا سکتا ہے، اسی وجہ سے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مرسل ہونا زیادہ صحیح ہے۔

---

(۱) تهذيب الكمال في أسماء الرجال لجمال الدين المزي، باب الجيم، من اسمه محمد، محمد بن ميمون حجازي ۲۶/۵۴۶، ونصه: «وقال عباس الدوري: كان أبو حمزة السكري من ثقات الناس، وكان إذا مرض عنده من قد رحل إليه ينظر إلى ما يحتاج إليه من الكفاية، فيأمر بالقيام به، ولم يكن يبيع السكر، وإنما سمي السكري لحلاوة كلامه».

(۲) سير أعلام النبلاء للذهبي، الطبقة السابعة، أبو حمزة السكري ۷/۲۹، ونصه: «عن محمد بن علي بن الحسن بن شقيق، قال: أراد جاز لأبي حمزة السكري أن يبيع داره، فقيل له: بكم؟ قال: بألفين ثمن الدار، وبألفين جوار أبي حمزة، فبلغ ذلك أبا حمزة، فوجه إليه بأربعة آلاف، وقال: لا تبع دارك».

باب ما جاء في اللقطة وضالّةِ الإبل والغنم

(۱۳۷۲) عَنْ سُوَيْدِ بْنِ غَفَلَةَ، قَالَ: خَرَجْتُ مَعَ زَيْدِ بْنِ صُوحَانَ، وَسَلْمَانَ بْنِ رَبِيعَةَ، فَوَجَدْتُ سَوْطًا، قَالَ ابْنُ نُمَيْرٍ فِي حَدِيثِهِ، فَالتَقَطْتُ سَوْطًا، فَأَخَذْتُهُ، قَالَا: دَعْهُ، فَقُلْتُ :لَا أَدَعُهُ تَأْكُلُهُ السِّبَاعُ، لَآخُذَنَّهُ فَلَأَسْتَمْتِعَنَّ بِهِ، فَقَدِمْتُ عَلَى أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذٰلِكَ، وَحَدَّثْتُهُ الحَدِيثَ، فَقَالَ: أَحْسَنْتَ! وَجَدْتُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صُرَّةً فِيهَا مِائَةُ دِينَارٍ، قَالَ: فَأَتَيْتُه بِهَا، فَقَالَ لِي: «عَرِّفْهَا حَوْلًا»، فَعَرَّفْتُهَا حَوْلًا، فَمَا أَجِدُ مَنْ يَعْرِفُهَا ثُمَّ أَتَيْتُهُ بِهَا، فَقَالَ: «عَرِّفْهَا حَوْلًا آخَرَ»، فَعَرَّفْتُهَا حَوْلًا، ثُمَّ أَتَيْتُهُ بِهَا، فَقَالَ: «عَرِّفْهَا حَوْلًا آخَرَ»، وَقَالَ: «أَحْصِ عِدَّتَهَا، وَوِعَاءَهَا، وَوِكَاءَهَا، فَإِذَا جَاءَ طَالِبُهَا فَأَخْبَرَكَ بِعِدَّتِهَا، وَوِعَائِهَا، وَوِكَائِهَا فَادْفَعْهَا إِلَيْهِ، وَإِلَّا فَاسْتَمْتِعْ بِهَا».(۱)

حضرت سوید بن غفلہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں ایک مرتبہ زید بن صوحان اور سلمان بن ربیعہ کے ساتھ نکلا (سفر میں یا غزوہ میں) تو راستے میں مجھے ایک کوڑا پڑا ہوا ملا، اور ابن نمیر نے اپنی روایت میں یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: "فالتقطتُ سوطا" یعنی میں نے راستے میں ایک پڑا ہوا کوڑا اٹھالیا، تو زید بن صوحان اور سلمان بن ربیعہ نے مجھ سے کہا کہ اس کو چھوڑ دو، میں نے کہا: میں اس کو نہیں چھوڑوں گا کہ درندے اس کو کھا کر ختم کردیں، میں اس کو اٹھا کر خود اس سے فائدہ اٹھاؤں گا، بعد میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور ان سے سارا واقعہ بتایا کہ مجھے راستے میں ایک کوڑا ملا، اور میں نے وہ کوڑا اٹھالیا، اور ان دونوں حضرات نے مجھے اٹھانے سے منع کیا، اب ہم دونوں میں سے کس کی بات صحیح ہے؟ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب اللقطة، رقم: ۱۷۰۱، وأخرجه ابن ماجه، كتاب اللقطة، رقم: ۲۵۰۶.

نے اچھا کیا کہ اس کو اٹھالیا، پھر اپنا واقعہ بیان کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مجھے ایک تھیلی ملی تھی جس میں سو دینار تھے، میں وہ تھیلی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آیا، آپ نے مجھ سے فرمایا کہ: سال بھر تک تم اس کا اعلان کرو کہ یہ تھیلی کس کی ہے، اور اس کے اصل مالک کو تلاش کرو، میں نے سال بھر تک اس کا اعلان کیا، لیکن اس کا کوئی مالک نہیں ملا، میں پھر وہ تھیلی لے کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا، آپ نے فرمایا کہ: ایک سال تک اور اس کا اعلان کرو، چنانچہ میں نے ایک سال مزید اعلان کیا، پھر میں وہ تھیلی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لایا، تو آپ نے فرمایا کہ: ایک سال مزید اس کا اعلان کرو، اور ساتھ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ: ان کو شمار کرلو کہ اس میں کتنے دینار ہیں؟ اور اس کی تھیلی اور اس کی رسی کو بھی اچھی طرح پہچان لو، اور جب اس کو تلاش کرنے والا تلاش کرتے ہوئے تمہارے پاس آئے اور تمہیں اس کی گنتی بتائے اور تھیلی اور رسی کی علامتیں بھی بتائے تو یہ اس کو دے دینا، ورنہ تم خود اس سے فائدہ اٹھالینا اور استعمال کرلینا۔

اس حدیث میں لقطہ کا حکم بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی کو کوئی چیز پڑی ہوئی ملے تو اس کو کیا کرنا چاہیے؟ اور اس چیز کا کیا حکم ہے؟

لقطہ کا حکم:

"لقطہ" کے بارے میں پہلا حکم یہ ہے کہ جب لقطہ ملے تو اس کی تعریف کرو اور اس کا اعلان کرو کہ یہ چیز پڑی ہوئی ملی ہے جس کی ہو وہ آکر لے جائے،[1] اب یہ اعلان اور تعریف کتنی مدت تک کرنی ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض حضرات فقہاء فرماتے ہیں کہ جو بھی چیز ملے چاہے وہ قیمتی ہو یا گٹھیا ہو، چھوٹی ہو یا بڑی ہو، نفیس ہو یا خسیس ہو، ہر حالت میں ایک سال تک اس کی تعریف اور اعلان کرنا واجب ہے،[2] یہ حضرات فقہاء اگلی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

---

(۱) الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود الموصلي، كتاب اللقطة ۳/ ۳۳، ونصه: «التعريف أن ينادي في الأسواق والشوارع والمساجد: من ضاع له شيء فليطلب عندي».

(۲) الهداية، كتاب اللقطة ۲/ ۴۱۷، ونصه: «وقدره محمد في الأصل بالحول من غير تفصيل بين القليل والكثير وعن [illegible]

﴿عَرِّفْهَا سَنَةً﴾

لیکن حنفیہ کا مفتیٰ بہ قول یہ ہے جس کو شمس الائمہ سرخسی نے بھی پسند کیا ہے اور صاحبِ ہدایہ کا بھی رجحان اسی طرف معلوم ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ شرعاً تعریف اور اعلان کرنے کی کوئی مدت مقرر نہیں بلکہ ہر چیز کے بارے میں تعریف کی مدت مختلف ہوگی، یعنی ہر چیز کی اس وقت تک تعریف کرنا واجب ہے جب تک غالب گمان یہ ہو کہ اس کا مالک اس کو تلاش کر رہا ہوگا، اور جب گمانِ غالب یہ ہو جائے کہ اس کے مالک نے اس کی تلاش چھوڑ دی ہوگی، اس وقت اس کی تعریف بھی بند کر دی جائے گی حتیٰ کہ فقہائے حنفیہ نے فرمایا: کہ اگر کوئی قیمتی چیز ملی ہے تو اس کی تعریف صرف ایک سال تک کافی نہیں ہوگی بلکہ دو تین سال تک اس کی تعریف کرنی ہوگی، (۱) جیسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ سے تین سال تک دینار کی تھیلی کی تعریف کرائی، اور اگر کوئی معمولی چیز ہے جس کے بارے میں خیال یہ ہے کہ اس کا مالک اس کو ایک دن سے زیادہ تلاش نہیں کرے گا تو صرف ایک دن کے لیے تعریف کرنا بھی کافی ہے، حتیٰ کہ امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ اگر کسی شخص کو چاندی کے ایک دانق (جو تقریباً ایک رتی کے برابر ہوتا ہے) سے کم مل جائے تو فرمایا:

﴿فَلْيَنْظُرْ يُمْنَهُ وَيُسْرَهُ﴾ (۲)

یعنی دائیں بائیں دیکھ کر اسی وقت اعلان کر دے

اور بس یہ کافی ہے، اس کے بعد مزید تعریف کرنے کی ضرورت نہیں۔

بہرحال، اصل مدار اس پر ہے کہ آیا اس چیز کا مالک اس کو تلاش کر رہا ہوگا یا تلاش ختم کر دی ہوگی، جب

---

(۱) المبسوط للسرخسي، كتاب اللقطة ۱۱/ ۳، ونصه: «والتقدير بالحول ليس بعام لازم في كل شيء، وإنما يعرفها مدة يتوهم أن صاحبها يطلبها وذلك يختلف بقلة المال وكثرته حتى قالوا في عشرة دراهم فصاعدا: يعرفها حولا ... وفي ما دون العشرة إلى ثلاثة يعرفها شهرا، وفي ما دون ذلك إلى الدرهم يعرفها جمعة، وفي دون الدرهم يعرف يوما، وفي فلس أو نحوه ينظر يمنة ويسرة ثم يضعه في كف فقير، وشيء من هذا ليس بتقدير لازم؛ لأن نصب المقادير بالرأي لا يكون».

(۲) فتح القدير، كتاب اللقطة ۶/ ۱۲۱، ۱۲۲، ونصه: «وذلك أنه روي عن أبي حنيفة: إن كانت مائتين فصاعدا عرفها حولا ... وإن كانت دانقا فصاعدا يعرفها يوما، وإن كانت دون الدانق ينظر يمنة ويسرة ثم يضعه في كف فقير».

تک یہ خیال ہو کہ تلاش کر رہا ہوگا اس وقت تک تعریف واجب ہے، لیکن کوئی مدت مقرر نہیں۔ (۱)

اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیثِ باب میں حضور اقدس ﷺ نے حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ کو تین سال تک تعریف کرنے کا حکم فرمایا، اور اگلی حدیث جو زید بن خالد جہنی سے مروی ہے اس میں آپ نے سال بھر تک تعریف کرنے کا حکم فرمایا، اور بعض دوسری روایات اور آثار میں یہ بھی آتا ہے کہ آپ نے ایک سال کی بھی تعریف نہیں کرائی، بعض جگہ دس دن کا ذکر آیا ہے، بعض جگہ ایک مہینے کا، بعض جگہ تین مہینے کا ذکر آیا ہے، (۲) ان تمام روایات کو سامنے رکھنے سے یہی معلوم ہوتا ہے شرعی اعتبار سے تعریف کے لیے کوئی مدت مقرر نہیں۔

لقطہ کب مالک کے حوالے کیا جائے؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ: جو تھیلی تمہیں ملی ہے اس کی علامتیں محفوظ رکھو، یعنی اس کے اندر موجود دیناروں کی تعداد اور اس کی تھیلی اور رسی کی علامات محفوظ کرلو، اس کا مقصد یہ تھا کہ جو چیز ملی ہے اس کی امتیازی علامات محفوظ رکھو، مثلاً: اگر کسی کو گھڑی ملی ہے تو اس کا ڈیزائن، اس کا ڈائل، اس کی چین، اس کا رنگ اور یہ کہ وہ کس کمپنی کی بنی ہوئی ہے، یہ سب محفوظ رکھنا چاہیے اور جب طلب کرنے والا آکر یہ علامات بیان کردے تو اس کو وہ چیز دے دو، امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص آکر اس چیز کی علامات بیان کردے تو وہ چیز اس کو دے دینا اور اس کے حوالے

---

(۱) البناية، كتاب اللقطة، الإشهاد على اللقطة ۷/۳۲۷، ونصه: «أن الملتقط يعرفها إلى أن يغلب على ظنه أن صاحبها لا يطلبها بعد ذلك».

(۲) مصنف عبد الرزاق، كتاب اللقطة، رقم: ۱۸۶۰۸، ونصه: «عن ابن جريج، قال: سمعت عبد الله بن عبيد بن عمير، يزعم أن رجلا على عهد عمر بن الخطاب وجد جملا ضالا فجاء به عمر فقال عمر: عرفه شهرا، ففعل ثم جاءه به فقال عمر: زد شهرا، ففعل ثم جاءه فقال له: زد شهرا، ففعل ثم جاءه فقال: إنا قد أسمناه قد أكل علف ناضحنا، فقال عمر: مالك وله أين وجدته؟ فأخبره قال: اذهب فأرسله حيث وجدته»، وكذا في بدائع الصنائع، كتاب اللقطة، فصل في ما يصنع في اللقطة ۶/۲۰۲، ونصه: «وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه قال التعريف على خطر المال إن كان مائة ونحوها عرفها سنة، وإن كان عشرة ونحوها عرفها شهرا، وإن كان ثلاثة ونحوها عرفها جمعة أو قال: عشرة، وإن كان درهما ونحوه عرفه ثلاثة أيام، وإن كان دانقا ونحوه عرفه يوما، وإن كان تمرة أو كسرة تصدق بها».

کر دینا واجب ہے، لیکن جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ یہ علامات بیان کرنا درحقیقت اس بات سے کنایہ ہے کہ تم کو اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ یہ چیز واقعۃً اس کی ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص آکر علامات تو بیان کر دیتا ہے لیکن آپ کو اس بات کا اطمینان نہیں ہوتا کہ وہ چیز اسی کی ہے بلکہ یہ خیال ہو رہا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ علامات اس نے کہیں سے حاصل کر لی ہوں، تو اس صورت میں وہ چیز اس کے حوالے کر دینا واجب نہیں جب تک وہ اس بات پر بینہ قائم نہ کر دے کہ وہ چیز اس کی ملکیت ہے۔ (۱)

لقطہ کا مصرف کون ہے؟

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ سے فرمایا: کہ اگر مدت تعریف کے دوران مالک آجائے تو اس کے حوالے کر دو اور اگر مدتِ تعریف گزرنے کے بعد تک کوئی نہ آئے تو تم خود اس سے نفع اٹھاؤ۔

اس حدیث کی بنیاد پر امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور دوسرے فقہائے حجاز بیان فرماتے ہیں کہ لقطہ اٹھانے والا چاہے غنی ہو یا فقیر ہو، ہر صورت میں مدتِ تعریف کے بعد وہ لقطہ اس کے لیے حلال ہو جاتا ہے اور اس کے لیے اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، البتہ لقطہ کو استعمال کر لینے کے بعد اگر مالک آجائے تو اس کو وہ چیز واپس لوٹانی ضروری ہوگی، اور اگر وہ چیز خرچ ہو چکی ہے تو اس کا ضمان مالک کو ادا کرنا ہوگا، (۲) لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس چیز کو اٹھانے والا شخص فقیر ہے، اور مستحقِ زکوٰۃ ہے تب

---

(۱) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد المالكي، كتاب اللقطة، الجملة الثانية في أحكام اللقطة ۴/ ۹۰، ونصه: «وأما حكم دفع اللقطة لمن ادعاها، فاتفقوا على أنها لا تدفع إليه إذا لم يعرف العفاص ولا الوكاء، واختلفوا إذا عرف ذلك هل يحتاج إلى بينة أم لا؟ فقال مالك: يستحق بالعلامة ولا يحتاج إلى بينة، وقال أبو حنيفة، والشافعي: لا يستحق إلا ببينة» وكذا في الدر المختار، كتاب اللقطة، ۴/ ۲۸۲.

(۲) المصدر السابق ۴/ ۸۹، ونصه: «واختلفوا في الغني هل له أن يأكلها أو ينفقها بعد الحول؟ فقال مالك والشافعي: له ذلك»، وفي الأم للشافعي، اللقطة الكبيرة، ۴/ ۷۰ ونصه: «(قال الشافعي:) ويأكل اللقطة الغني والفقير ومن تحل له الصدقة ومن لا تحل له، فقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم أبي بن كعب، وهو أيسر أهل المدينة إلخ»، وفي الشرح الكبير على متن المقنع لابن قدامة الحنبلي، باب اللقطة ۱۶/ ۲۳۴ ونصه: «فصل: ومتى عرف اللقطة حولا فلم تعرف، ملكها، غنيا كان أو فقيرا، روي نحو ذلك عن عمر، وابن مسعود، وعائشة، رضي الله عنهم».

تو اس کے لیے خود استعمال کرنا جائز ہے اور اگر وہ مالدار ہے تو خود اس کو استعمال کرنا جائز نہیں، البتہ اس کو یہ اختیار ہے کہ چاہے تو اس چیز کو ہمیشہ کے لیے اپنے پاس امانت رکھ لے کہ جب بھی اس کا مالک آئے گا اس کو دے دوں گا، اور چاہے تو صدقہ کردے،(۱) البتہ صدقہ کرنے کے بعد مالک وصول کرنے کے لیے آ گیا تو اس صورت میں مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس شخص کے صدقے کو نافذ کردے، اس صورت میں صدقہ کرنے کا ثواب مالک کو مل جائے گا، اور اگر چاہے تو اٹھانے والے شخص سے ضمان کا مطالبہ کرے، اس صورت میں اٹھانے والے شخص کے ذمے ضمان ادا کرنا واجب ہوگا، البتہ صدقہ کرنے کا ثواب اس کو مل جائے گا۔(۲)

حنفیہ کا استدلال:

حنفیہ کی دلیل کے طور پر کچھ احادیثِ مرفوعہ پیش کی جاتی ہیں، لیکن جن احادیث مرفوعہ میں اس بات کی صراحت ہے کہ غنی کے ذمے صدقہ کرنا واجب ہے اور وہ شخص خود استعمال نہیں کرسکتا، ایسی احادیث سنداً ضعیف ہیں، البتہ ایک حدیث سنداً قوی ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿ضَالَّةُ الْمُسْلِمِ حَرَقُ النَّارِ﴾(۳)

یعنی مسلمان کا گم شدہ سامان آگ کا انگارہ ہے

حنفیہ اس حدیث کے یہ معنیٰ بیان کرتے ہیں کہ اگر وہ سامان اٹھانے والا غنی ہے تو اس کے لیے اس سامان کو استعمال کرنا جائز نہیں، اگر وہ استعمال کرے گا تو وہ ایسا ہوگا جیسے وہ آگ کا انگارہ کھا رہا ہے،(۴) لیکن یہ

---

(۱) بدائع الصنائع، كتاب اللقطة، فصل في بيان ما يصنع بها ۲۰۲/۶، ونصه: «ثم إذا عرفها ولم يحضر صاحبها مدة التعريف فهو بالخيار إن شاء أمسكها إلى أن يحضر صاحبها، وإن شاء تصدق بها على الفقراء ولو أراد أن ينتفع بها فإن كان غنيا لا يجوز أن ينتفع بها عندنا».

(۲) المصدر السابق، فصل في بيان ما يصنع باللقطة، ۲۰۲/۶، ونصه: «وإذا تصدق بها على الفقراء فإذا جاء صاحبها كان له الخيار إن شاء أمضى الصدقة وله ثوابها، وإن شاء ضمن الملتقط أو الفقير إن وجده؛ لأن التصدق كان موقوفا على إجازته وأيهما ضمن لم يرجع على صاحبه».

(۳) أخرجه ابن ماجه عن عبد الله بن الشخير، كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل والبقر والغنم، رقم: ۲۵۰۲.

(۴) عمدة القاري، كتاب اللقطة، باب هل يأخذ اللقطة ولا يدعها تضيع، تحت الرقم: ۶۳۴۲، ونصه: «والمعنى أن ضالة المسلم إذا أخذها إنسان ليتملكها أدته إلى النار».

حدیث حنفیہ کے مدعیٰ پر صریح نہیں ہے، اس لیے کہ اس حدیث کا یہ مطلب بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص تعریف اور اعلان کے بغیر اس چیز کو استعمال نہ کرے، بلکہ پہلے اس کا اعلان کرے، حدیث کا یہ مطلب شافعیہ بیان کرتے ہیں اور حدیث کے الفاظ میں اس مطلب کی گنجائش موجود ہے۔ (۱)

بہر حال، حنفیہ کی تائید میں جو احادیث مرفوعہ پیش کی جاتی ہیں وہ یا تو صریح نہیں ہیں یا صحیح نہیں ہیں، لیکن متعدد صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو ان احادیث کی صحت پر دلالت کرتے ہیں، ان آثار میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کسی غنی کو پڑا ہوا مال ملے تو اس کو چاہیے کہ اس کو صدقہ کردے، یہ آثار ان صحابۂ کرام سے مروی ہیں: حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت عائشہ، حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم، ان صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے جو آثار مروی ہیں ان میں وہی حکم موجود ہے جو حنفیہ نے بیان کیا ہے، یعنی غنی کے لیے خود استعمال کرنا جائز نہیں، بلکہ صدقہ کرنا واجب ہے، یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق اور مستدرک حاکم وغیرہ میں مروی ہیں، اور میں نے "تکملة فتح الملهم" میں تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں، (۲) ان آثار کی وجہ سے اور تعامل صحابہ کی وجہ سے ان احادیث میں قوت آگئی ہے، اس لیے ان سے استدلال درست ہے۔

شافعیہ کا استدلال:

امام شافعیؒ کا پہلا استدلال اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیثِ باب سے ہے، اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو سو دینار سے انتفاع کی خود اجازت عطا فرمائی، اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ اغنیاء صحابہ میں سے شمار ہوتے تھے، (۳) کوئی فقیر اور مستحق زکوٰۃ نہیں تھے، لہٰذا جب آپ نے ان کو انتفاع کی اجازت دے دی تو یہ اس بات کی صاف دلیل ہے کہ غنی کے لیے لقطہ سے نفع اٹھانا جائز ہے۔

---

(۱) فتح الباري لابن حجر، باب هل يأخذ اللقطة ولا يدعها تضيع، تحت الرقم: ۲۴۳۶، ونصه: «وحمل الجمهور ذلك على من لا يعرفها».

(۲) تكملة فتح الملهم، كتاب اللقطة ۲/۶۱۴، ونصه: «فهؤلاء ثمانية من الصحابة عمر وعلي وابن مسعود... ثبت عن كل واحد منهم أنه لم يأذن للملتقط بالانتفاع باللقطة، بل أمر بالتصدق بها أو بإمساكها إلخ».

(۳) معالم السنن للخطابي، كتاب الزكاة، ومن باب صلة الرحم ۲/۸۱، ونصه: «قال الشافعي كان أبيّ يعد من مياسير الأنصار».

حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ بے شک اغنیا صحابہ میں سے تھے، لیکن ہر دور میں غنی نہیں رہے، بلکہ ایک زمانہ ان پر ایسا بھی گزرا ہے جو فقر و فاقہ کا دور تھا، بعد میں اللہ تعالیٰ نے ان پر وسعت عطا فرمادی،[1] دلیل اس کی یہ ہے کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے اپنا باغ صدقہ کرنے کا ارادہ کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں کس کو صدقہ کروں؟ تو آپ نے فرمایا کہ: میری رائے یہ ہے کہ تم اس کو اپنے رشتہ داروں میں صدقہ کردو، چنانچہ روایات میں آتا ہے کہ انہوں نے اپنا یہ باغ اپنے رشتہ داروں کو دیا اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ اور حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کو صدقہ کیا،[2] اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ اس وقت غنی نہیں تھے، ورنہ ان کو صدقہ نہ کرتے، اس لیے یہ عین ممکن ہے جس زمانے میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو سو دینار ملنے کا واقعہ پیش آیا، اس زمانے میں وہ غنی نہ ہوں، بلکہ فقیر ہوں، اور اسی وجہ سے آپ نے ان کو سو دینار سے انتفاع کی اجازت دے دی ہو۔

شافعیہ کی دوسری دلیل حضرت زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ کی وہ روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: "وَإِلَّا فَشَأْنَكَ بِهَا"[3] جس کا لفظی معنی یہ ہے کہ اگر اس سامان کا مالک نہ آئے تو تم جانو اور تمہارا وہ سامان جانے، شافعیہ اس کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ پھر خود استعمال کرلو،[4] لیکن حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ "فَشَأْنَكَ بِهَا" کے معنیٰ یہ نہیں ہیں کہ خود استعمال کرلو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر مالک نہ آئے تو پھر احکام شرعیہ کے

---

(۱) التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب اللقطة، مدخل، تحت الرقم: ۱۳۷۶، ونصه: «ويجمع بأن ذلك في أول الحال وقول الشافعي بعد ذلك حين فتحت الفتوح» وكذا في تكملة فتح الملهم، كتاب اللقطة ۲/ ۶۱۴، تحت الرقم: ۴۳۵۹.

(۲) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين، رقم: ۹۹۸، عن أنس قال: لما نزلت هذه الآية: {لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون} قال أبو طلحة: أرى ربنا يسألنا من أموالنا فأشهدك يا رسول الله! أني قد جعلت أرضي بيزحاء لله، قال: فقال رسول الله ﷺ: اجعلها في قرابتك قال: فجعلها في حسان بن ثابت وأبي بن كعب.

(۳) أخرجه البخاري، كتاب اللقطة، باب إذا لم يوجد صاحب اللقطة بعد سنة فهي لمن وجدها، رقم: ۲۴۲۹.

(۴) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب اللقطة، تحت الرقم: ۱۷۲۲، ونصه: «أي: فالزم شأنك بها واستمتع».

مطابق عمل کرو، لہٰذا اگر فقیر ہو تو خود استعمال کر سکتے ہو اور اگر غنی ہو تو صدقہ کر دو۔ (۱)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال:

امام ترمذی رحمہ اللہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ایک واقعہ سے استدلال کیا ہے جو آگے آ رہا ہے، وہ واقعہ یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کہیں سے ایک دینار مل گیا تھا، آپ نے اس کا اعلان کیا، جب اس کا مالک نہیں ملا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو وہ دینار کھا لینے کا حکم دیا، اگر لقطہ کو صدقہ کرنا واجب ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کھانے کی اجازت نہ دیتے، اس لیے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بنو ہاشم میں سے تھے، اور بنو ہاشم کے لیے صدقہ کھانا جائز نہیں ہوتا، لہٰذا آپ کا ان کو کھانے کی اجازت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دینار صدقہ کے طور پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو نہیں دیا گیا تھا، بلکہ یہ اس لیے دیا گیا تھا کہ ملتقط کو غنی اور غیر مستحق ہونے کے باوجود لقطہ سے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا پورا واقعہ:

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ کسی طرح شافعیہ کی دلیل نہیں بن سکتا؛ کیونکہ یہاں پورا واقعہ مذکور نہیں، ابوداؤد میں پورا واقعہ اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں کچھ کھانے کو نہیں تھا اور حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما جو دونوں اس وقت بچے تھے، بھوک کی وجہ سے رو رہے تھے، جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے گھر میں آ کر یہ صورتِ حال دیکھی تو فوراً گھر سے باہر نکلے تاکہ بچوں کے لیے کھانے کی کوئی چیز تلاش کریں، راستے میں ان کو ایک دینار پڑا ہوا نظر آیا، آپ نے آس پاس لوگوں سے پوچھا کہ یہ دینار کس کا ہے؟ لیکن اس کا کوئی مالک نہیں ملا، آپ وہ دینار اٹھا کر گھر لائے اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے ذکر کیا کہ مجھے اس طرح دینار پڑا ہوا ملا ہے۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: کہ آپ ایسا کریں کہ یہاں ایک یہودی کی دکان ہے، اس سے آٹا خرید لائیں، حضرت علی رضی اللہ عنہ اس یہودی کے پاس گئے اور اس سے آٹا خریدا، اور دینار دیا کہ اس میں سے پیسے کاٹ

---

(۱) شرح مختصر الطحاوي للجصاص، كتاب اللقطة والآبق ۴/ ۶۰، ونصه: «وإلا فشأنك بها فإنه لا يوجب جواز الأكل والانتفاع بها لاحتمال أن يكون شأنك بها في الإمساك أو الصدقة ويحتمل أن يكون فقيرا».

لو، اس یہودی نے پوچھا کہ کیا تم انہیں کے داماد ہو جو اپنے آپ کو نبی کہتے ہیں؟ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہاں۔ اس یہودی نے کہا کہ پھر میں تم سے پیسے نہیں لیتا، تم یہ آٹا ویسے ہی لے جاؤ، چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ آٹا بھی لے آئے اور دینار بھی واپس لے آئے، پھر حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اب آپ یہ دینار لے کر فلاں قصائی کے پاس چلے جائیں اور اس سے تھوڑا سا گوشت خرید لائیں، حضرت علی رضی اللہ عنہ قصائی کے پاس پہنچے اور آپ نے ایک درہم کا گوشت خریدا اور ایک دینار اس قصائی کے پاس رہن رکھوا دیا، اور گوشت لے کر گھر تشریف لے آئے۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے روٹی سالن تیار کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بلانے کے لیے پیغام بھیجا، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم گھر میں تشریف لے آئے تو حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے سارا واقعہ سنایا اور عرض کیا کہ یہ کھانا کھانا ہمارے لیے حلال ہے؟ تاکہ ہم اور آپ اس کو کھائیں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ: اللہ کا نام لے کر کھالو۔

ابھی کھانا کھا رہے تھے کہ اتنے میں باہر سے ایک لڑکا یہ آواز لگاتا ہوا گزرا کہ میرا دینار گم ہو گیا ہے، کسی کو ملا ہو تو دے دے، اس کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس بلایا گیا، آپ نے اس پوچھا کیا مسئلہ ہے؟ اس نے کہا مجھ سے دینار گم ہو گیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا، اے علی! جس قصائی کے پاس وہ دینار بطور رہن رکھا ہے اس کے پاس جاؤ اور اس کو میری طرف سے کہو کہ درہم دینے کا میں ذمہ دار ہوں، تم دینار واپس دے دو، چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اس قصائی کے پاس گئے اور اس سے کہا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک درہم ادا کرنے کا ذمہ لے رہے ہیں، تم وہ دینار مجھے واپس کردو، چنانچہ قصائی نے وہ دینار واپس کر دیا، حضرت علی رضی اللہ عنہ وہ دینار لے کر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پہنچے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وہ دینار اس لڑکے کو دے دیا،[1] یہ اس دینار کا تفصیلی واقعہ ہے۔

اس واقعہ سے استدلال درست نہیں:

اس واقعہ میں آپ نے دیکھا کہ دینار کے کھانے کا کہیں ذکر نہیں، زیادہ سے زیادہ یہ ہوا کہ آٹا مفت ملا

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب اللقطة، باب التعريف باللقطة، رقم: ۱۷۱۶، ونصه: «عن سهل بن سعد، أخبره أن علي بن أبي طالب دخل على فاطمة وحسن وحسين يبكيان فقال: مايبكيهما، قالت: الجوع إلخ».

اور گوشت صرف ایک درہم میں ملا، اور دینار قصائی کے پاس صرف بطور رہن رکھا گیا، گوشت اس دینار کے عوض نہیں خریدا گیا تھا، بعد میں وہ دینار بھی چھڑا لیا گیا اور اصل مالک کو واپس کر دیا گیا، لہٰذا اس واقعہ سے شافعیہ کا استدلال اولاً تو اس لیے درست نہیں کہ اس میں دینار کے کھانے کا کہیں ذکر نہیں۔ (۱)

دوسری بات یہ ہے کہ کسی لقطہ کو کھانے کا جائز ہونا، یہ ایک الگ بات ہے اور بشرط ضمان کھانے پر مالک کی رضامندی کا گمان غالب ہونا دوسری بات ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ حنفیہ یہ جو کہتے ہیں کہ غنی ملتقط کے لیے لقطہ سے انتفاع جائز نہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ ملتقط کے لیے اس لقطہ کو اپنی چیز سمجھ کر کھانا جائز نہیں، البتہ اگر ملتقط اس چیز کو اس غالب گمان پر استعمال کرے کہ اگر اصل مالک کو اس کے بارے میں معلوم ہو جائے گا تو وہ مجھے اس کے استعمال کی اجازت دے دے گا، اور میں اس شرط کے ساتھ استعمال کر رہا ہوں کہ جب مالک کو ضرورت ہوگی میں اس کی قیمت ادا کر دوں گا، تو اس وقت اس چیز کو استعمال کرنا جائز ہے۔ (۲)

حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کہ یہ حالت تھی کہ گھر میں فاقہ تھا، بچے بھوک سے رو رہے تھے، ان حالات میں کوئی سنگ دل سے سنگ دل بھی ایسا نہیں ہوگا جو یہ کہہ دے کہ جو دینار تمہیں ملا ہے اس کو کھانے کی اجازت نہیں، حتیٰ کہ یہودی جیسے بخیل آدمی نے یہ کہا کہ آٹا مفت لے جاؤ، لہٰذا کسی مسلمان سے یہ توقع نہیں کہ اس کو یہ معلوم ہو جانے کے باوجود کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے گھر میں فاقہ ہے، یہ کہے کہ میں اس دینار کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں دیتا، لہٰذا اجازت متعارفہ موجود تھی، اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ دینار بھی کھا لیتے، تب بھی بشرطِ ضمان ان کے لیے اس کا کھانا جائز تھا، اس لیے اس واقعہ سے استدلال درست نہیں۔ (۳)

---

(۱) تكملة فتح الملهم، كتاب اللقطة ۲/۲۱۵، تحت الرقم: ۴۳۵۹.

(۲) بذل المجهود على سنن أبي داود للشيخ خليل أحمد السهارنفوري، كتاب اللقطة، تحت الرقم: ۱۷۱۴، ونصه: «إن رفع اللقطة قد تكون للحفظ...وقد يكون للإنفاق في حاجتها إذا علم من حال المالك رضاه بذلك والقبض حينئذ قبض ضمان».

(۳) المصدر السابق، ونصه: «كان الدينار لا في حكم اللقطة بل مثله في ذلك مثل صديق له مال عند رجل وهو يعلم من حاله أنه لو أنفق منه في حاجته لا سيما في حالة الجوع لكان راضيا».

بنو ہاشم کے لیے صدقات کا حکم:

تیسری بات یہ ہے کہ یہ جو مسئلہ ہے کہ بنو ہاشم کے لیے صدقہ حلال نہیں، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صدقات واجبہ تو ان کے لیے حلال نہیں، لیکن صدقاتِ نافلہ بنو ہاشم کے لیے حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہیں اور لقطہ صدقاتِ نافلہ میں شمار ہوتا ہے، لہٰذا اگر کوئی بنو ہاشم ہو اور غنی نہ ہو تو اس کے لیے لقطہ کا کھانا جائز ہے، اس لیے اس واقعہ سے استدلال درست نہیں۔ (۱)

اس باب کی دوسری حدیث:

(۱۳۷۳) عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الجُهَنِيِّ، أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ اللُّقَطَةِ، فَقَالَ: «عَرِّفْهَا سَنَةً، ثُمَّ اعْرِفْ وِكَاءَهَا وَوِعَاءَهَا وَعِفَاصَهَا، ثُمَّ اسْتَنْفِقْ بِهَا، فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدِّهَا إِلَيْهِ»، فَقَالَ لَه: يَا رَسُولَ اللهِ، فَضَالَّةُ الغَنَمِ، فَقَالَ: «خُذْهَا، فَإِنَّمَا هِيَ لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذِّئْبِ»، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، فَضَالَّةُ الإِبِلِ، قَالَ: فَغَضِبَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى احْمَرَّتْ وَجْنَتَاهُ، أَوِ احْمَرَّ وَجْهُهُ، فَقَالَ: «مَا لَكَ وَلَهَا؟ مَعَهَا حِذَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا حَتَّى تَلْقَى رَبَّهَا». (۲)

حضرت زید بن خالد جہنی روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے لقطہ کے بارے میں سوال کیا، آپ نے جواب دیا کہ ایک سال تک اس کا اعلان کرو، پھر اس کی رسی اور تھیلی اور اس کا توبڑا محفوظ رکھو، اور اس کو خرچ کرلو اور جب اس کا مالک آجائے تو اسے واپس کردو (اگر وہ چیز موجود ہو، ورنہ اس کا

---

(۱) العرف الشذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في اللقطة وضالة الإبل والغنم، تحت الرقم: ۱۳۷۲، ونصه: «قوله: (وكان علي لا تحل له الصدقة إلخ) الواقعة مذكورة في سنن أبي داود، وغرض الترمذي أنه انتفاع به لا تصدق، ونقول: إنه صدقة نافلة وهي جائزة لأهل البيت عند أكثرنا وإن تردد فيه فخر الدين الزيلعي وابن همام، ولذا قلنا بجواز اللقطة على الفروع والأصول فافترق الزكاة والتصدق باللقطة».

(۲) أخرجه البخاري، باب ضالة الإبل، رقم: ۲۴۲۷. وأخرجه أبو داود، كتاب اللقطة، رقم: ۱۷۰۴.

عنان ادا کرو[۱]) سائل نے سوال کیا، یارسول اللہ! اگر گم شدہ بکری مل جائے تو؟ آپ نے فرمایا اس کو پکڑ لو، اس لیے کہ وہ یا تو تمہاری ہے یا تمہارے بھائی کی ہے یا بھیڑیا اس کو کھا جائے گا، یعنی اگر بکری ملے تو اس کو پکڑ لینا چاہیے اور اس کی تعریف کر کے اس کے مالک تک پہنچانے کی کوشش کرنی چاہیے، سائل نے پوچھا یا رسول اللہ! اگر اسی طرح گم شدہ اونٹ مل جائے تو کیا کریں؟ یہ سوال سن کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو غصہ آ گیا، یہاں تک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہو گئے، (غصہ اس بات پر آیا کہ یہ بات ایسی نہیں ہے جس کے بارے میں سوال کیا جائے، یہ تو خود سمجھ لینا چاہیے تھا[۲]) پھر فرمایا: تمہیں اس سے کیا کام، اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے جوتا بھی پیدا کیا ہے اور سیرابی کا سامان بھی پیدا کیا ہے (یعنی وہ اونٹ چلنے میں کسی کا محتاج نہیں اور پانی پینے میں بھی کسی کا محتاج نہیں[۳]) حتی کہ وہ اپنے مالک سے جا ملے، لہٰذا اونٹ اگر ملے تو اس کو پکڑنے کی ضرورت نہیں، اس کو آزاد رہنے دیا جائے۔

کون سی چیز اٹھانی چاہیے؟

لیکن فقہائے کرام نے فرمایا کہ التقاط کے بارے میں یہ حکم معلول بعلة ہے، وہ علت یہ ہے کہ جس مال کے ضائع ہو جانے یا چوری ہو جانے کا اندیشہ ہو اس مال کو اٹھا لینا چاہیے اور پھر اس کا اعلان کرنا چاہیے اور اگر ضائع ہونے یا چوری ہونے کا اندیشہ نہ ہو بلکہ خیال یہ ہو کہ مالک تلاش کرتا ہوا آئے گا تو وہ اس کو اٹھالے گا، تو اس صورت میں اٹھانے کی ضرورت نہیں۔[۴]

---

(۱) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب اللقطة، تحت الرقم: ۳۰۳۳، ونصه: «إن بقي عينها وإلا فقيمتها».

(۲) فتح الباري، باب الغضب في الموعظة، تحت الرقم: ۹۱، ونصه: «إما لأنه كان نهى قبل ذلك عن التقاطها وإما أن السائل قصر في فهمه فقاس ما يتعين التقاطه على ما لا يتعين»، وكذا في تكملة فتح الملهم، كتاب اللقطة ۶۱۷/۲، تحت الرقم: ۴۳۶۰، وعمدة القاري، باب الغضب في الموعظة، تحت الرقم: ۹۱.

(۳) عمدة القاري، كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل، تحت الرقم: ۲۴۲۷، ونصه: «قوله: (وسقاؤها)، السقاء بالكسر في الأصل ظرف الماء من الجلد، والمراد به هنا: جوفها، وذلك لأنها إذا شربت يوما تصبر أياما على العطش، وقيل: المراد به عنقها لأنها تتناول المأكول بغير تعب لطول عنقها، فلا تحتاج إلى ملتقط».

(۴) تكملة فتح الملهم، كتاب اللقطة، باب في لقطة الحاج ۲۲۴/۲، تحت الرقم: ۴۳۷۱، [illegible] الحكم معلل بعلة الأمن من الضياع والسرقة إلخ».

ایک بڑھیا نے امام صاحب رحمہ اللہ کو دھوکہ دے دیا:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے منقول ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مجھے سوائے ایک بڑھیا کے آج تک کسی نے دھوکہ نہیں دیا، وہ اس طرح کہ ایک مرتبہ راستے سے گزر رہا تھا، دیکھا کہ ایک بڑھیا بیچارگی کے عالم میں کھڑی ہے، میں نے اس سے جا کر پوچھ لیا کہ کیا ضرورت ہے؟ اس بڑھیا نے زمین پر قریب میں پڑی ہوئی ایک تھیلی کی طرف اشارہ کیا، میں سمجھا کہ یہ گونگی ہے، بات نہیں کرسکتی، اور یہ چیز اس کی ہے، جب میں وہ چیز اٹھا کر اس کو دینے لگا تو اس نے کہا کہ اس کو محفوظ کرلو یہاں تک کہ اس کے مالک کے حوالہ کردو۔ (۱)

وہ بڑھیا اس لیے کھڑی تھی کہ یہ تھیلی دوسرے کے سپرد کر کے اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوجاؤں، چنانچہ اس طرح اس نے اپنی ذمہ داری میری حوالے کردی اور وہ بڑھیا یہ مسئلہ جانتی تھی کہ اس تھیلی کو اس طرح چھوڑ کر جانا بھی جائز نہیں ہے، اس لیے کہ ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہے، اس طرح اس بڑھیا نے مجھے دھوکہ دے دیا۔

اگر معمولی چیز پڑی ہوئی ملے تو؟

﴿وقَدْ رَخَّصَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ إِذَا كَانَتِ اللُّقْطَةُ يَسِيْرَةً أَنْ يَنْتَفِعَ بِها ولَا يُعَرِّفْها﴾

اگر لقطہ معمولی چیز ہے تو پھر تعریف کی بھی ضرورت نہیں، مثلاً: ایک کھجور مل جائے تو اب اس کی تعریف اور اعلان کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کو اٹھا کر کھالینا جائز ہے۔

حضرت عمر فاروق اعظمؓ کے واقعات میں لکھا ہے کہ آپ نے ایک شخص کو دیکھا کہ ایک کشمش کے بارے میں اعلان کرتا پھر رہا ہے کہ یہ کشمش جس کی ہو وہ آکر لے لے، حضرت عمرؓ نے جا کر ایک کوڑا لگایا اور فرمایا کہ

---

(۱) الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر القرشي، حرف اللام ۱/ ۴۶۴، ونصه: «ذكر تاج الإسلام أبو سعد السمعاني عنه قال خدعتني امرأة وفقهتني امرأة وزهدتني امرأة، أما الأولى كنت مجتازا فأشارت لي امرأة إلى شيء مطروح في الطريق فتوهمت أنها خرساء، وأن الشيء لها فلما رفعته إليها، قالت احفظه حتى تسلمه إلى صاحبه».

تو اس طرح اپنا تقویٰ ظاہر کرتا پھر رہا ہے۔[1]

بہرحال اگر کوئی ایسی چیز ملے جس کے بارے میں غالب گمان یہ ہے کہ نہ صرف یہ کہ مالک اس کو تلاش نہیں کر رہا ہوگا بلکہ مالک کو اس بات کی خوشی ہوگی کہ چلو وہ چیز کسی کے کام آ گئی، تو ایسی صورت میں تعریف اور اعلان کی حاجت نہیں۔

(۱)الغرر البهية في شرح البهجة الوردية للشيخ زكريا الأنصاري، باب اللقطة واللقيط ۳/ ۳۹۸، ونصه: «عن عمر رضی اللہ عنہ أنه رأى رجلا يعرف زبيبة فضربه بالدرة وقال إن من الورع مايمقته الله».

باب ما جاء في الوقف

(۱۳۷۵) عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: أَصَابَ عُمَرُ أَرْضًا بِخَيْبَرَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَصَبْتُ مَالًا بِخَيْبَرَ لَمْ أُصِبْ مَالًا قَطُّ أَنْفَسَ عِنْدِي مِنْهُ، فَمَا تَأْمُرُنِي، قَالَ: «إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا»، فَتَصَدَّقَ بِهَا عُمَرُ أَنَّهَا لَا يُبَاعُ أَصْلُهَا، وَلَا يُوهَبُ، وَلَا يُورَثُ، تَصَدَّقَ بِهَا فِي الفُقَرَاءِ، وَالقُرْبَى، وَالرِّقَابِ، وَفِي سَبِيلِ اللهِ، وَابْنِ السَّبِيلِ، وَالضَّيْفِ، لَا جُنَاحَ عَلَى مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنهَا بِالمَعْرُوفِ، أَوْ يُطْعِمَ صَدِيقًا غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ فِيهِ قَالَ: فَذَكَرْتُهُ لِمُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ فَقَالَ: غَيْرَ مُتَأَثِّلٍ مَالًا، قَالَ ابْنُ عَوْنٍ: فَحَدَّثَنِي بِهِ رَجُلٌ آخَرُ أَنَّهُ قَرَأَهَا فِي قِطْعَةِ أَدِيمٍ أَحْمَرَ، غَيْرَ مُتَأَثِّلٍ مَالاً.(۱)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کو خیبر میں ایک زمین ملی، (خیبر کی فتح کے بعد وہاں کی زمینیں مسلمانوں کے درمیان تقسیم کی گئیں تو ایک زمین حضرت عمرؓ کے حصے میں آئی، بعض روایتوں میں اس زمین کا نام "ثَمغ" آیا ہے،(۲)) حضرت عمرؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! مجھے خیبر میں ایک ایسا مال ملا ہے کہ اس سے پہلے اس سے زیادہ نفیس مال مجھے حاصل نہیں ہوا تھا، اس زمین کے بارے میں آپ کا کیا حکم ہے؟ میں اس زمین کا کیا کروں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: اگر تم چاہو تو اس کی اصل

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الوقف، رقم: ۲۷۳۷، وأخرجه مسلم، كتاب الوصية، باب الوقف، رقم: ۱۶۳۲.

(۲) صحيح البخاري، كتاب الوصايا، باب وما للوصي أن يعمل في مال اليتيم، رقم: ۲۷۶۴، ونصه: «عن ابن عمر رضي الله عنهما أن عمر تصدق بمال... وكان يقال له ثمغ إلخ».

کو وقف کردو، اور اس کا صدقہ کردو، (اس لفظ کو "حبّست" (بالتشدید) بھی پڑھ سکتے ہیں اور "حبست" بھی پڑھ سکتے ہیں، اگر "حَبَسْتَ" ہو تو اس کے لغوی معنیٰ ہیں "روک کر رکھنا" اور اس روکنے سے مراد "وقف" ہوگا، اور اگر تشدید کے ساتھ "حَبَّسْتَ" پڑھیں تو یہ حبَّس، یحبِّس، تحبیسًا سے ہوگا، اس کے معنیٰ ہیں وقف کرنا[۱]) تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: اگر چاہو تو اس کی اصل کو حبس کرلو یعنی وقف کردو اور اس کے منافع کو صدقہ کردو، ("وقف" کو حبس اس لیے کہتے ہیں کہ اس زمین کی ملکیت ہمیشہ کے لیے محبوس کردی گئی،[۲] اور اب یہ کسی اور کی ملکیت میں نہیں جائے گی، اس کے منافع تو صدقہ ہوجائیں گے، لیکن اس کی ذات اور اصل محبوس رہے گی۔)

جمہور فقہاء کا یہ کہنا ہے کہ یہ "محبوس عَلی مِلْكِ الله" ہوگئی، یعنی واقف کی ملکیت سے نکل کر اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں داخل ہوگئی، اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ محبوس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقف کی ملکیت پر محبوس ہوگئی، یعنی اس جائیداد میں واقف کی ملکیت برقرار ہے، البتہ اس کے منافع موقوف علیہم پر صدقہ ہوگئے۔[۳]

بہرحال حضرت عمرؓ نے اس زمین کو صدقہ کردیا یعنی اصل کو وقف کردیا اور منافع کو صدقہ کردیا، اور وقف کے اندر یہ شرط رکھی کہ اس کی اصل کو کبھی فروخت نہیں کیا جاسکے گا اور نہ اس کا ہبہ ہوسکے گا، اور نہ ہی یہ زمین میراث میں تقسیم ہوگی، البتہ اس کے منافع کو فقراء میں، رشتہ داروں میں، غلاموں کو آزاد کرنے میں، اور سبیل اللہ میں خرچ کیا جائے گا، اس کا اولین مقصد تو جہاد فی سبیل اللہ ہے، البتہ حج کو بھی اس میں شامل کیا جاتا

---

(۱) مجمع بحار الأنوار للفتني، حرف الحاء، حبس ۱/۴۳۵، ونصه: «إن شئت حبست أصلها وهو بالتشديد وأحبست أي: وقفت، وحسبت بالخفة أي: منعته وضيقت عليه وحكي الخفة أي: في الوقف».

(۲) طِلبة الطلبة في اصطلاحات الفقهية لعمر النسفي، كتاب الوقف، ص: ۱۰۵، ونصه: «الوقف الحبس لغة ووقف الضيعة هو حبسها عن تملك الواقف وغير الواقف».

(۳) الفقه الإسلامي وأدلته للشيخ وهبة الزحيلي، الباب الخامس الوقف، الفصل الأول: تعريف الوقف إلخ ۱۰/۷۵۹۹، ونصه: «التعريف الأول لأبي حنيفة: وهو حبس العين على حكم ملك الواقف، والتصدق بالمنفعة على جهة الخير. وبناء عليه لا يلزم زوال الموقوف عن ملك الواقف ويصح له الرجوع عنه، ويجوز بيعه... التعريف الثاني للجمهور وهم الصاحبان وبرأيهما يفتى عند الحنفية، والشافعية والحنابلة في الأصح: وهو حبس مال يمكن الانتفاع به، مع بقاء عينه... وعليه يخرج المال عن ملك الواقف، ويصير حبيساً على حكم ملك الله تعالى، ويمتنع على الواقف تصرفه فيه».

ہے،(۱) لہٰذا اگر کوئی شخص جہاد پر جارہا ہے، لیکن اس کے پاس اتنے پیسے نہیں ہیں کہ وہ جہاد کی سواری اور ہتھیار کے اخراجات برداشت کرسکے تو اس کو بھی اس میں سے دے دیا جائے، اسی طرح ایک آدمی حج پر جارہا ہے، لیکن راستے میں وہ منقطع ہوگیا، اور اب اس کے پاس سفر جاری رکھنے اور حج کرنے کے اخراجات باقی نہیں رہے تو ایسے شخص کو بھی اس میں سے دیا جاسکتا ہے، اور مسافر پر جو ضرورت مند ہو اور مہمانوں پر بھی خرچ کیا جاسکتا ہے۔

"موقوف علیهم" کا فقیر ہونا ضروری نہیں:

جب کوئی چیز وقف کی جاتی ہے تو اس میں موقوف علیہم کا فقیر ہونا کوئی ضروری نہیں،(۲) زکوٰۃ میں تو "متصدق علیه" کا فقیر ہونا ضروری ہے،(۳) لہٰذا اگر واقف موقوف علیہم میں مستطیع لوگوں کو بھی شامل کرلے تو اس میں کوئی حرج نہیں، مثلاً: کوئی شخص زمین وقف کرتے ہوئے یہ کہے کہ اس زمین کی پہلی پیداوار میرے رشتہ داروں میں تقسیم کردی جائے، اس کے بعد فقراء کو دی جائے تو یہ جائز ہے، لہٰذا اغنیاء کو بھی موقوف علیہم بنایا جاسکتا ہے بشرطیکہ اس وقف کی آخری مد فقراء یا کوئی ایسی جہت ہو جو منقطع ہونے والی نہ ہو تو وقف درست ہے۔(۴)

متولی وقف کو وقف کی آمدنی میں سے کھانا جائز ہے:

آگے فرمایا: "لا جناح إلخ" جو شخص اس وقف کا متولی اور نگران ہو، اس کو اس بات میں گناہ نہیں کہ وہ

---

(۱) التفسير المظهري للشيخ ثناء الله الفاني فتي الحنفي، سورة التوبة، الآية: ۶۰، ونصه: «قال الشافعي وأبو يوسف وجمهور العلماء: المراد به منقطع الغزاة وقال أحمد ومحمد بن الحسن منقطع الحاج».

(۲) فتح القدير، كتاب الوقف ۶/ ۲۰۰، ونصه: «وإنما قلنا: أو صرف منفعتها؛ لأن الوقف يصح لمن يحب من الأغنياء بلا قصد القربة إلخ».

(۳) رد المحتار، كتاب الزكاة، باب مصرف الزكاة والعشر ۲/ ۳۳۹، ونصه: «وهو فقير... ولأن الفقر شرط في جميع الأصناف إلا العامل والمكاتب وابن السبيل».

(۴) المصدر السابق، كتاب الوقف ۴/ ۳۳۷، ونصه: «قوله: ولو في الجملة فيدخل فيه الوقف على نفسه ثم على الفقراء وكذا الوقف على الأغنياء ثم الفقراء لما في النهر عن المحيط: لو وقف على الأغنياء وحدهم لم يجز لأنه ليس بقربة، أما لو جعل آخره للفقراء فإنه يكون قربة في الجملة».

اس وقف کی آمدنی میں معروف طریقے سے کھالے، یعنی جو شخص دن رات اس وقف کے انتظام میں لگا ہوا ہے، اس کے لیے یہ جائز ہے کہ اس وقف کی آمدنی کا کچھ حصہ اپنے استعمال میں لے آئے، بشرطیکہ وہ انصاف کے ساتھ معروف طریقے پر ہو، یا دستور اور رواج کے مطابق ہو، "أو يطعِم صَدِيقًا" یا اپنے دوست کو کھلائے، البتہ اس کے ذریعے وہ مال دار بننے والا نہ ہو، یعنی وقف کی آمدنی متولی اپنی ذاتی ضروریات کو پورا کرنے میں اعتدال کے ساتھ خرچ کرسکتا ہے اور اپنے دوستوں اور مہمانوں کو بھی اعتدال کے ساتھ کھلا سکتا ہے، لیکن یہ نہ ہو کہ اس کو اپنی تونگری کا ذریعہ بنالے، اس لیے اپنی ضرورت سے زیادہ لینا اس کے لیے جائز نہیں۔

"قال إلخ" ابن عون کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات محمد بن سیرینؒ سے ذکر کی کہ مجھے حضرت نافع رحمہ اللہ نے یہ حدیث سنائی ہے تو حضرت محمد بن سیرینؒ نے فرمایا کہ تم نے یہ جو الفاظ کہے: "غير متمول فيه" مجھے یہ حدیث اس طرح یاد ہے "غير متأثل مالا" اس کا لفظی ترجمہ یہ ہے کہ وہ اپنے مال کو جڑ پکڑوانے والا نہ ہو، "أثل" جڑ کو کہتے ہیں،(۱) "أثّل تأثيلا" کسی عمل کو اس طرح کرنا کہ وہ جڑ پکڑ جائے۔(۲) امرؤالقیس کا شعر ہے:

ع

وقد يُدْرِكُ المَجْدَ المُؤَثَّلَ أمْثَالِيْ(۳)

"متأثل" کے معنی جڑ پکڑا ہوا۔

شعر کا مطلب یہ ہے کہ ایسی بزرگی جو جڑ پکڑے ہوئے ہو اس تک مجھ جیسا آدمی بھی پہنچ جاتا ہے۔

ابن عون فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بعد میں مجھے ایک اور شخص نے سنائی اور اس شخص نے یہ کہا کہ اس نے ایک سرخ چمڑے کے ٹکڑے پر لکھی ہوئی یہ عبارت پڑھی: "غير متأثل مالا"، گویا کہ حضرت عمرؓ نے وہ زمین

---

(۱) مقاييس اللغة لابن فارس، باب الهمزة والثاء وما يثلثهما، أثل ۱/ ۵۸، ونصه: «والهمزة والثاء واللام يدل على أصل الشيء وتجمّعه».

(۲) تاج العروس للزبيدي، باب اللام، فصل الهمزة ۲۷/ ۴۳۲، ونصه: «والتأثيل اتخاذ أصل المال».

(۳) ديوان امرئ القيس، قافية اللام، أطلال سلمي، ص: ۱۳۹، وتمامه: ع

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة　　كفاني ولم أطلب قليل من المال

ولكنما أسعى لمجد مؤثل　　وقد يدرك المجد المؤثل أمثالي

وقف کرنے کے بعد وقف نامہ ایک چمڑے کے ٹکڑے پر لکھ دیا تھا، اس میں "غیر متأثل مالا" لکھا ہوا تھا، اس سے معلوم ہوا کہ متاثل والی روایت زیادہ صحیح ہے۔

وقف کی حقیقت:

"وقف" کی حقیقت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف بیان کیا جاتا ہے، عام طور پر کہا جاتا ہے کہ وقف کے ذریعہ موقوف چیز واقف کی ملکیت سے خارج ہوجاتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں آجاتی ہے، اس لیے اس کی بیع، ہبہ، وراثت جائز نہیں ہوتی، یہ مسلک جمہور فقہاء کا ہے جس میں ائمۂ ثلاثہ اور صاحبین داخل ہیں، اور وقف کے بعد واقف کے لیے نہ تو استرداد یعنی واپس لینا جائز ہے اور نہ ہبہ جائز ہے، اور امام ابوحنیفہ ؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ ان کے نزدیک وقف مؤبد نہیں، اور وقف کرنے سے شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نہیں نکلتی، بلکہ وہ بدستور واقف ہی کی ملکیت میں رہتی ہے، اور اس واقف کے لیے واپس لینا بھی جائز ہے۔[1]

امام ابوحنیفہؒ اور وقفِ مؤبد:

لیکن حقیقت یہ ہے کہ لوگوں نے امام ابوحنیفہؒ کا مسلک صحیح طور پر نہیں سمجھا، امام صاحبؒ یہ نہیں کہتے کہ کوئی وقف مؤبد نہیں ہوتا بلکہ وہ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص رقبۂ زمین وقف کرے تو وقف ہوجائے گا اور واقف کی ملکیت سے نکل جائے گا، اس میں کوئی شبہ نہیں، لیکن اگر کسی شخص نے زمین کا رقبہ وقف نہیں کیا بلکہ اس کے

---

(۱) الهندية، كتاب الوقف، الباب الأول في تعريف الوقف إلخ ۲/ ۳۵۰، ونصه: «أما تعريفه فهو في الشرع عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى -حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة على الفقراء أو على وجه من وجوه الخير بمنزلة العواري كذا في الكافي فلا يكون لازما وله أن يرجع ويبيع كذا في المضمرات ولا يلزم إلا بطريقتين، إحداهما: قضاء القاضي بلزومه والثاني: أن يخرج مخرج الوصية فيقول أوصيت بغلة داري فحينئذ يلزم الوقف كذا في النهاية وعندهما حبس العين على حكم ملك الله تعالى على وجه تعود منفعته إلى العباد فيلزم ولا يباع ولا يوهب ولا يورث كذا في الهداية وفي العيون واليتيمة إن الفتوى على قولهما كذا في شرح أبي المكارم للنقاية»، وكذا في الدر المختار، كتاب الوقف ۴/ ۳۳۹، ونصه: «وعندهما هو حبسها على حكم (ملك الله تعالى)... وعليه الفتوى».

منافع وقف کیے، مثلاً: یہ کہا "منافع أرض هذه موقوفة على الفقراء" تو یہ دو حال سے خالی نہیں، اگر اس شخص نے یہ بات کہتے وقت اس وقف کو اپنی موت کے بعد کی طرف منسوب کیا تھا، مثلاً: یہ کہا تھا کہ:

﴿إِنْ مِتُّ فَمَنَافِعُ أَرْضِيْ هٰذِهِ مَوْقُوْفَةٌ عَلَى مَسَاكِيْنَ﴾

اس صورت میں بھی امام صاحبؒ کے نزدیک اس زمین کے منافع مؤبداً موقوف علیہم کے ہوں گے، اور اگر موت کے ساتھ معلق تو نہیں کیا تھا، لیکن کسی حاکم نے یہ فیصلہ کر دیا کہ اس وقف کے منافع مؤبد فلاں کو ملیں گے، تب بھی یہی حکم ہے، یعنی اس کے منافع مؤبداً موقوف علیہم کے ہو جائیں گے، مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی واقف کو وقف سے رجوع کرنا جائز نہیں۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ واقف نے رقبہ وقف نہیں کیا بلکہ منافع وقف کیے اور اس کے منافع کو مضاف "إلى موته" نہیں کیا اور کسی حاکم نے بھی اس کے منافع کے مؤبد ہونے کا فیصلہ نہیں کیا، تو اس صورت کے بارے میں امام صاحب کے نزدیک اس وقف کے منافع موقوف علیہ صرف اس وقت تک استعمال کرے گا جب تک کہ واقف تحدید کر دے گا اور واقف کو رجوع کرنے کا اختیار بھی رہے گا، اور وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ اب میں اپنے منافع واپس لیتا ہوں، امام صاحب رحمہ اللہ کا صحیح مسلک یہ ہے۔(۱)

وہ تین اعمال جن کا ثواب مرنے کے بعد بھی جاری رہتا ہے:

(۱۳۷۶) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ الإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُه إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: صَدَقَةٌ جَارِيَةٌ، وَعِلْمٌ يُنْتَفَعُ بِهِ، وَوَلَدٌ صَالِحٌ يَدْعُو لَهُ.(۲)

---

(۱) إعلاء السنن، كتاب الوقف، باب مشروعية الوقف ۱۳/ ۹۹، ونصه: «والحق أن الوقف ينقسم قسمين: أحدهما ما تصدق الواقف بأصله كأرض جعلها مسجدا أو مقبرة... والثاني ما تصدق الواقف بمنفعته دون أصله... تصدق بها على الفقراء ابتداء ولم يضفه إلى ما بعد الموت، ولم يصرح بكونه وقفا مؤبدا، ولا حكم حاكم بصحته، فهذا لا يكون لازما عند أبي حنيفة رحمه الله حتى كان للواقف بيعه وهبته»، وكذا في تكملة فتح الملهم، كتاب الوصية، باب الوقف ۲/ ۱۲۳، تحت الرقم: ۴۱۰۱

(۲) أخرجه أبو داود، كتاب الوصايا، باب في الصدقة عن الميت، رقم: ۲۸۸۰، وأخرجه مسلم، كتاب الوصية، رقم: ۱۶۳۱.

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ: جب انسان مرجاتا ہے تو اس کے تمام اعمال منقطع ہوجاتے ہیں، سوائے تین عمل کے، صدقہ جاریہ، وہ علم جس سے نفع اٹھایا جارہا ہو، نیک اولاد جو اس کے لیے دعا کرتی رہے۔

اس حدیث میں "صدقۂ جاریہ" کا ذکر ہے یہ عموماً وقف کے ذریعے ہی ہوتا ہے، اس لیے اس حدیث کو "باب الوقف" میں ذکر کیا، عام صدقات میں یہ ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ صدقہ کردیا اور بس ختم ہوگیا، لیکن صدقۂ جاریہ مستقل بعد میں بھی جاری رہتا ہے، مثلاً مسجد بنادی، مسافر خانہ بنادیا، یا کنواں وقف کردیا، یہ سب صدقۂ جاریہ میں داخل ہیں۔

عام طور سے لوگ وقف کے مسائل میں بڑی غفلت میں ہیں، اور وقف کے مسائل معلوم نہیں ہوتے، مثلاً کب وقف کا بیچنا جائز ہے؟ کب ناجائز ہے؟ کب اس کا استبدال جائز ہے؟ کب ناجائز ہے؟ کیا اس کے احکام ہیں؟ اور ہمارے علماء حضرات جن کا تعلق زیادہ تر اوقاف سے رہتا ہے، یا مسجد سے، یا مدرسے سے، یا خانقاہ سے اور یہ سب چیزیں عموماً اوقاف ہوتی ہیں، اس لیے علماء حضرات کو ان مسائل کو اچھی طرح پڑھنا اور سمجھنا چاہیے۔

باب مَا جاء في العَجماء أنّ جُرْحَهَا جُبارٌ

(۱۳۷۷) عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ، قال: قال رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْعَجْمَاءُ جُرْحُهَا جُبَارٌ، وَالمَعْدِنُ جُبَارٌ، وَالبِئْرُ جُبَارٌ، وَفِي الرِّكَازِ الخمسُ».(۱)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ("العجماء" کے معنی ہیں "حیوان" اور یہ "أعجم" کا مؤنث ہے، "أعجم" کے لفظی معنی ہیں "گونگا" جو بول نہ سکے، اور یہ حیوانِ ناطق کی ضد ہے، انسان چونکہ بولنے پر قادر ہے، اس لیے وہ حیوانِ ناطق ہے اور حیوان بولنے پر قادر نہیں اس لیے وہ "عَجْماء" ہے،(۲) "جبار" کے معنی ہیں "ہدر"(۳) یعنی جس کی کوئی دیت، یا قصاص اور معاوضہ نہ ہو،) حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ اگر حیوان کسی کو زخمی کردے تو وہ ہدر ہے اور اس کا ضمان کسی شخص پر نہیں آئے گا۔

جانور اگر نقصان کردے تو اس کا ضمان مالک پر آئے گا یا نہیں؟

یہ مسئلہ اس صورت میں تو متفق علیہ ہے جب جانور کے ساتھ کوئی آدمی نہ ہو بلکہ جانور اکیلا بھاگا جارہا ہو اور جاکر کسی کو زخمی کردے تو مالک پر ضمان نہیں،(۴) البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس میں تفصیل فرماتے ہیں کہ اگر

---

(۱) أخرجه البخاري، باب العجماء جبار، رقم: ۲۹۱۳، وأخرجه مسلم، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار رقم: ۴۵(۱۷۱۰).

(۲) كتاب العين للخليل أحمد الفراهيدي، باب الثلاثي الصحيح من حرف العين ۱/۲۳۷، ونصه: «العجم: ضد العرب، ورجل أعجميّ ليس بعربي وقوم عجم وعرب والأعجم: الذي لا يفصح، وامرأة عجماء بيّنة العجمة، والعجماء: كلّ دابّة أو بهيمة».

(۳) مختار الصحاح لزين الدين الرازي، باب الجيم، ج ب ر، ص: ۵۲، ونصه: «الجبار بوزن الغبار: الهدر يقال ذهب دمه جبارا».

(۴) بدائع الصنائع، كتاب الجنايات، وجوب الدية ۷/۲۷۳، ونصه: «ولو نفرت الدابة من الرجل أو انفلتت منه فما أصابت في فورها ذلك فلا ضمان عليه لقوله عليه الصلاة والسلام إلخ».

جانور نے دن کے وقت کسی کو نقصان پہنچایا ہے تب تو مالک پر ضمان نہیں، لیکن اگر رات کے وقت جانور نے کسی کو نقصان پہنچایا تو مالک پر ضمان آئے گا، وجہ اس کی یہ بیان فرماتے ہیں کہ دن کے وقت تمام جانور کسی کام کے لیے یا چرانے کے لیے لے جائے جاتے ہیں، لیکن رات کے وقت مالک پر واجب ہے کہ وہ اپنے جانور کو باندھ کر رکھے اور ان کی حفاظت کرے، لہٰذا اگر رات کے وقت جانور نے کسی پر حملہ کر دیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک نے اپنی حفاظت کے فریضے میں کوتاہی کی، لہٰذا وہ ضامن ہوگا۔ (۱)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رات اور دن کا کوئی فرق نہیں، بلکہ جس وقت مالک کے ذمے اپنے جانور کو باندھ کر رکھنا عرفاً ضروری سمجھا جاتا ہو، اس وقت میں اگر جانور نے کسی کو نقصان پہنچایا تو مالک ضامن ہوگا، چاہے دن کا وقت ہو یا رات کا وقت ہو، لیکن اگر مالک کی طرف سے کوئی کوتاہی نہ پائی گئی ہو تو اس صورت میں مالک پر ضمان نہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث ہے جو ابوداؤد میں آئی ہے کہ ایک مرتبہ ایک شخص کے جانور نے دوسرے کو نقصان پہنچادیا تھا اور مالک اس کے پاس موجود نہیں تھا، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ مقدمہ پہنچا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ چونکہ رات کے وقت اس جانور کے مالک پر اس کی حفاظت واجب تھی، اس نے اس حفاظت میں چونکہ کوتاہی کی، اس لیے اس پر ضمان آئے گا۔ (۲)

امام شافعی رحمہ اللہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

---

(۱) العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير لعبد الكريم الرافعي، كتاب الجنايات، النظر الثالث فيما تتلفه البهائم ۱۱ /۳۲۷، ۳۲۸، ونصه: «الحالة الأولى: إذا لم يكن معها أحد وأتلفت مالا من زرع وغيره فينظر إن أتلفه بالنهار فلا ضمان على صاحب الدابة وإن أتلفته بالليل لزمه الضمان...فمن أرسلها ليلا أو تركها منتشرة بالليل فقد قصر ولزمه الضمان».

(۲) أخرجه أبو داود، أبواب الإجارة، باب المواشي تفسد زرع قوم، رقم: ۳۵۷۰، ونصه: «عن البراء بن عازب، قال: كانت له ناقة ضارية فدخلت حائطا فأفسدت فيه، فكلم رسول الله ﷺ فيها: «فقضى أن حفظ الحوائط بالنهار على أهلها، وأن حفظ الماشية بالليل على أهلها، وأن على أهل الماشية ما أصابت ماشيتهم بالليل».

رات کے وقت کا ذکر فرمایا ہے، اس لیے رات کے وقت ضمان آئے گا، امام ابوحنیفہؒ نے وجوبِ ضمان کی علت کو دیکھا کہ اس حدیث میں وجوبِ ضمان کی علت رات نہیں ہے بلکہ اصل علت تقصیر مالک ہے، لہٰذا جہاں مالک کی طرف سے تقصیر پائی جائے گی اس صورت میں ضمان آئے گا، چاہے دن کا وقت ہو یا رات کا وقت ہو،(۱) یہ صورت اس وقت ہے جب نقصان کرتے وقت جانور کے ساتھ کوئی سائق یا قائد موجود نہ ہو، لیکن اگر جانور نے اس حالت میں نقصان پہنچایا کہ یا تو اس پر کوئی شخص سوار ہے، یا اس کو آگے سے کوئی شخص چلا رہا ہے، یا پیچھے سے اس کو ہانک رہا ہے، تو اس صورت میں وہ سوار یا چلانے والا یا ہانکنے والا ضامن ہوگا بشرطیکہ ایسا نقصان پہنچائے جس سے احتراز ممکن تھا،(۲) اگر بچنا ممکن نہیں تھا تو اس کے بارے میں تفصیل کتبِ فقہ کے اندر موجود ہے، مثلاً: بعض صورتوں میں مطلقاً ضمان آئے گا اور بعض صورتوں میں ضمان نہیں آئے گا، چنانچہ اگر پچھلے پاؤں سے نقصان پہنچایا تو راکب اور قائد پر ضمان نہیں، سائق پر ضمان ہے۔

سائق یا راکب پر ضمان آنے کا اصول:

اس کا اصول یہ ہے کہ اگر ایسا نقصان جانور کرے جس سے احتراز ممکن تھا تو اس کا ضمان راکب یا قائد یا سائق پر آئے گا ورنہ نہیں، لہٰذا اگر جانور نے آگے سے کسی کو نقصان پہنچایا، مثلاً: منہ سے، سینگ سے، اگلے پاؤں سے، تو اس صورت میں راکب اور قائد ضامن ہوں گے، اس لیے کہ جانور کا اگلا حصہ اس کے قابو میں ہے، اور وہ اس کو دیکھ رہا ہے، اگر وہ بچانا چاہتا تو بچا سکتا تھا، لیکن اگر جانور نے پیچھے سے کسی کو لات مار کر یا دم کے ذریعہ نقصان پہنچایا تو اس صورت میں راکب اور قائد پر ضمان نہیں آئے گا، البتہ سائق پر آئے گا وجہ اس کی

---

(۱) مرعاة المفاتيح لأبي الحسن عبيد الله المبارکفوري، کتاب الزکاة، باب ما يجب فيه الزکاة، الفصل الأول، ۶/ ۱۲۷، ونصه: «واستدل بالحديث على أنه لا فرق في إتلاف البهيمة للزروع وغيرها من الأموال في الليل والنهار فيما إذا لم يكن صاحبها معها وهو قول الحنفية».

(۲) بدائع الصنائع، کتاب الجنايات، القتل الذي هو في معنى القتل الخطأ نوعان ۷/ ۲۷۲، ونصه: «والأصل أن السير والسوق والقود في طريق العامة مأذون فيه بشرط سلامة العاقبة فما لم تسلم عاقبته لم يكن مأذونا فيه».

یہ ہے کہ راکب اور قائد کے لیے جانور کے پچھلے حصے کی نگرانی ممکن نہیں۔ (۱)

گاڑی سے حادثہ ہونے کی صورت میں ضمان:

ہمارے موجودہ دور میں جو سواریاں رائج ہیں، مثلاً: سائیکل، موٹر سائیکل، رکشہ، گاڑی، کار، بس، ٹرک وغیرہ ان سب کا حکم راکبِ دابہ کا ہے، لہٰذا ان سواریوں کے ذریعہ کسی کو نقصان پہنچے تو راکب ضامن ہوگا، البتہ ان سواریوں میں آگے اور پیچھے کے نقصان میں کوئی تفریق نہیں ہے، جیسے جانور کے اندر تفریق ہے، اس لیے کہ جانور "متحرك بالإرادة" ہے، لہٰذا اگر جانور نے پیچھے سے کسی کو لات ماری دی تو اس کو راکب کی طرف منسوب نہیں کرسکتے، بخلاف گاڑی کے کہ وہ "متحرك بالإرادة" نہیں ہے، اس لیے گاڑی کی ہر حرکت راکب کی طرف منسوب ہوگی، لہٰذا وہ ہر صورت میں ضامن ہوگا۔ (۲)

"وَالبِئْرُ جُبَارٌ" کا مطلب:

"وَالبِئْرُ جُبَارٌ" کنواں بھی ہدر ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی مملوک زمین میں کنواں کھودے اور کوئی شخص اس کنویں میں گر جائے تو وہ کھودنے والا ضامن نہیں ہوگا، (۳) اسی طرح اگر کسی شخص

---

(۱) الدر مع الرد، كتاب الديات، باب جناية البهيمة والجناية عليها ۶/ ۶۰۴، ونصه: «(ضمن الراكب في طريق العامة ما وطئت دابته وما أصابت بيدها أو رجلها أو رأسها... (لا) يضمن الراكب (ما نفحت برجلها) أو ذنبها سائرة... (وضمن السائق والقائد ما ضمنه الراكب)، قال ابن عابدين: (قوله ما ضمنه الراكب)... كل ما يضمن فيه الراكب يضمن فيه السائق والقائد، وما لا فلا، وخالف القدوري في السائق، فذكر أنه يضمن النفحة بالرجل؛ لأنه بمرأى عينه فيمكنه الاحتراز، وعليه بعض المشايخ، وأكثرهم على أنه لا يضمن؛ إذ ليس فيها ما يمنعها عن النفحة، فلا يمكنه الاحتراز».

(۲) بحوث في قضايا فقهية معاصرة، البحث العاشر: قواعد ومسائل في حوادث المرور ۱/ ۲۹۱، ونصه: «الأصل: أن سائق السيارة مسؤول عن كل ما يحدث بسيارته خلال تسييره إياها، وذلك لأن السيارة آلة في يده، وهو يقدر على ضبطها، فكل ما ينشأ عن السيارة، فإنه مسؤول عنه. والذي يظهر لي أن هناك فرقا كبيرا بين الدابة والسيارة من حيث إن الدابة متحركة بنفسها بخلاف السيارة، فإنها لا تتحرك إلا بفعل من السائق إلخ».

(۳) مرقاة المفاتيح، كتاب الديات، باب ما لا يضمن من الجنايات، تحت الرقم: ۳۵۱۰، ونصه: «فمن حفر بئرا في أرضه أو في أرض المباح وسقط فيه رجل لا قود ولا عقل على الحافر».

نے حاکم کی اجازت سے کسی ایسی جگہ پر کنواں کھودا جس سے لوگوں کو سیراب کرنا مقصود ہو اور وہ راستہ نہ ہو، اس میں اگر کوئی شخص گر کر مر جائے تو کھودنے والا ضامن نہیں ہوگا، لیکن اگر کوئی شخص ایسی جگہ کنواں کھودے جو عام راستہ ہے اور اس کی ملکیت میں بھی نہیں ہے اور اذنِ سلطان بھی نہیں ہے تو کنواں کھودنے والا متعدی ہے، اور تعدی کی وجہ سے وہ ضامن ہوگا۔ (۱)

"مباشر" اور "متسبب" پر ضمان آنے کا اصول:

قاعدہ اور اصول یہ ہے کہ جو شخص ہلاکت یا ضرر کا مباشر ہو وہ ہر حالت میں ضامن ہوتا ہے، چاہے اس کی طرف سے تعدی پائی جائے، یا نہ پائی جائے، اور جو شخص مباشر نہیں ہے بلکہ متسبب ہے، یعنی اس نے کوئی سبب پیدا کیا اور کسی اور شخص نے بھی اس میں دخل دیا ہے تو ایسی صورت میں وہ اس وقت ضامن ہوتا ہے جب وہ متعدی ہو ورنہ نہیں، اب "حافر بئر" متسبب ہے، لہٰذا یہ اس وقت تک ضامن نہیں ہوگا جب تک اس کی طرف سے تعدی نہیں پائی جائے گی، جب تعدی پائی جائے گی تو ضامن ہوگا۔ (۲)

موجودہ دور کی ٹریفک میں مباشر کا تعین کرنا:

لیکن مندرجہ بالا اصول کو موجودہ دور کے ٹریفک کے حادثات پر منطبق کرنے کے لیے اس کی جزئیات کو اچھی طرح سمجھنے کی ضرورت ہے، اس موضوع پر میرا عربی میں ایک رسالہ ہے، اس کا نام ہے "حوادث المرور" یعنی ٹریفک کے حوادث، اس رسالے میں میں نے تفصیل سے یہ بیان کیا ہے کہ کس صورت میں راکب پر ضمان آئے گا اور کس صورت میں نہیں آئے گا، اور یہ قواعدِ فقہیہ اس پر کس طرح منطبق ہوتے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ قاعدہ اپنی جگہ درست ہے کہ مباشر ہر صورت میں ضامن ہوتا ہے، لیکن اس کا "مباشر"

---

(۱) البحر الرائق، كتاب الديات، باب مايحدث الرجل في الطريق ۸/۳۹۹، ونصه: «وفي الخانية: لو أن رجلا حفر بئرا في سوق العامة أو بنى فيه دكانا فعطب به شيء، فإن فعل ذلك بإذن الإمام لا يكون ضامنا وبغير إذنه يكون ضامنا».

(۲) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، المادة: ۹۲، المباشر ضامن وإن لم يتعمد ۱/۹۳، ونصه: «المباشر ضامن وإن لم يتعمد أي: أنه سواء تعمد المباشر إتلاف مال الغير أو لم يتعمد يكون ضامنا، و الفرق بينه وبين المتسبب هو أنه يشترط لضمان المتسبب أن يكون متعديا والمباشر يضمن على حالين».

ہونا ضروری ہے، اب مثلاً: ایک شخص صحیح طریقے سے اصول ٹریفک کے مطابق کار چلاتا ہوا جا رہا ہے، اچانک ایک شخص صرف ایک فٹ کے فاصلے پر کار کے سامنے کود گیا اور ہلاک ہو گیا تو اس صورت میں اس مباشرت کو سائق سیارہ (ڈرائیور) کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا بلکہ یہ کہا جائے گا کہ گویا کہ اس شخص نے خودکشی کی ہے، لہٰذا مباشرت کی نسبت خود اس کی ذات کی طرف ہوگی، ڈرائیور کی طرف نہیں ہوگی، لہٰذا ڈرائیور ضامن نہیں ہوگا۔ (۱)

"المعْدِنُ جُبَارٌ" کا مطلب:

"المعدن جبار" اور معدن بھی ہدر ہے، یعنی اگر کسی شخص نے جائز طریقے سے کوئی کان کھودی ہے، اور اب کان میں کوئی آدمی گر کر مر گیا تو اس کا خون بھی ہدر ہے، یا کان کے اندر کام کرنے کے لیے کسی کو ملازم رکھا، کام کے دوران اوپر سے چٹان گر گئی اور اس کے نتیجے میں وہ ہلاک ہو گیا تو کان کا مالک ضامن نہیں ہوگا۔ (۲)

"وَفِي الرِّكَازِ الخُمُسُ" کا مطلب:

"وَفِي الرِّكَازِ الخُمُسُ" "رکاز" اس مال کو کہتے ہیں جو زمین میں گڑھا ہوا ہو، چاہے وہ معدن ہو یا زمین میں مدفون خزانہ ہو، اس میں خمس واجب ہے جو بیت المال کو ادا کیا جائے گا۔ (۳)

"وَفِي الرِّكَازِ الخُمُسُ" کا ماقبل سے تعلق:

اب سوال یہ ہے اس آخری جملے کا ماقبل کے جملوں سے کیا تعلق ہے؟ اس لیے کہ سابقہ جملوں میں تو دیت

---

(۱) بحوث في قضايا فقهية معاصرة، البحث العاشر: قواعد في حوادث المرور ۱/۳۱۳، ونصه: «إذا كان السائق يسوق سيارته ملتزما بجميع قواعد المرور، ولكن دفع شخص رجلا آخر أمام سيارته فجأة بحيث لم يمكن له أن يوقف السيارة قبل أن تدهسه، فدهسته السيارة، فهنا لا يضمن السائق».

(۲) مرقاة المفاتيح، كتاب الزكاة، باب ما يجب فيه الزكاة، تحت الرقم: ۱۷۹۸، ونصه: «وقال الطيبي ﷺ: إذا استأجر حافرا لحفر البئر أو استخراج المعدن فانهار عليه لا ضمان».

(۳) الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود الموصلي، كتاب الزكاة، باب المعدن ۱/۱۱۷، ونصه: «الركاز يتناول الكنز والمعدن لأن الركاز عبارة عما يغيب في الأرض أو أخفي فيها».

کے واجب ہونے یا نہ ہونے کا حکم بیان ہو رہا ہے، جب کہ خمس کا تعلق زکوٰۃ سے نہیں ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا پورا پسِ منظر امام ابو یوسفؒ نے "کتاب الخراج" میں روایت کیا ہے، اس پسِ منظر سے جوڑ معلوم ہو جاتا ہے، چنانچہ امام ابو یوسفؒ روایت نقل کرتے ہیں کہ زمانۂ جاہلیت میں کسی کا جانور کسی انسان کو نقصان پہنچاتا تو صاحبِ جانور پر یہ ضمان ہوتا کہ وہ جانور اس کے حوالے کر دیا جاتا جس کو نقصان پہنچایا ہے، اور اگر کسی کے کنویں سے کسی انسان کو نقصان پہنچتا تو وہ کنواں اس کا ہو جاتا، اور اگر کسی کے کان سے دوسرے کو نقصان پہنچتا تو وہ کان متضرر کی ہو جاتی، یہ زمانۂ جاہلیت کا قاعدہ اور اصول تھا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جاہلیت کے اس اصول کو ختم کرنے کے لیے یہ ارشاد فرمایا کہ:

﴿العَجْمَاءُ جُرْحُهَا جُبَارٌ، وَالمَعْدِنُ جُبَارٌ، وَالبِئْرُ جُبَارٌ، وَفِي الرِّكَازِ الخُمُسُ﴾[1]

جب آپ نے یہ بیان فرمایا کہ: "معدن" متضرر کو نہیں دی جائے گی بلکہ وہ ہدر ہے تو اس کی مناسبت سے آپ نے یہ بیان فرما دیا کہ "معدن" پر فریضہ شرعیہ صرف یہ ہے کہ اس میں سے "خمس" ادا کر دیا جائے، بس اس جملے کا ماقبل سے یہ تعلق ہے۔

"رکاز" کے بارے میں فقہاء کا اختلاف:

"رکاز" کے مسئلے میں حنفیہ اور شافعیہؒ کے درمیان مشہور اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک "رکاز" کے مفہوم میں دو چیزیں داخل ہیں، ایک "معدن" اور دوسرا "کنز" یعنی خزانہ، لہٰذا حنفیہ کے نزدیک "معدن" میں بھی خمس واجب ہے اور اگر کسی کو دفن کیا ہوا خزانہ مل جائے تو اس میں بھی خمس واجب ہے اور لفظِ "رکاز" دونوں کو شامل ہے،[2] امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ رکاز کے مفہوم میں صرف خزانہ داخل ہے، "معدن" داخل نہیں، لہٰذا ان کے نزدیک خزانہ میں خمس واجب ہے اور اگر "معدن" کسی کی ملکیت میں ہے تو اس کا خمس نکالنا اس پر

---

(۱) كتاب الخراج لأبي يوسف، باب في قسمة الغنائم، ص: ۳۳، ونصه: «كان أهل الجاهلية إذا عطب الرجل في قليب جعلوا القليب عقله، وإذا قتلته دابة جعلوها عقله، وإذا قتله معدن جعلوه عقله، فسأل سائل رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: "العجماء جبار والمعدن جبار والبئر جبار، وفي الركاز الخمس إلخ».

(۲) قدمر تخريجه.

واجب نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ "رکاز" کا لفظ صرف خزانہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، "معدن" کے لیے استعمال نہیں ہوتا، لہٰذا رکاز کا اطلاق "معدن" پر نہیں ہوگا۔ (۱)

مستفی مسلک کی وجوہِ ترجیح:

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک لغۃً بھی اور روایۃً اور درایۃً بھی راجح ہے، لغۃً اس لیے راجح ہے کہ تمام اہلِ لغت نے اس کی تصریح کی ہے کہ لفظِ "رکاز" رکز سے نکلا ہے اور "رکز" کے معنی ہیں کوئی چیز زمین میں گاڑنا، لہٰذا جو چیز بھی زمین میں گڑی ہوئی ہو، اس پر لفظ "رکاز" کا اطلاق ہوتا ہے اور جس طرح خزانہ زمین میں گڑھا ہوتا ہے، اسی طرح معدن بھی زمین میں گڑھی ہوئی ہوتی ہے، اور علمائے لغت نے اس کی تصریح بھی کی ہے کہ رکاز "معدن" اور "کنز مدفون" دونوں کو کہتے ہیں، چنانچہ علامہ افریقی رحمہ اللہ (۲) نے "لسان العرب" میں، (۳) ابن فارس (۴) نے "معجم مقاييس اللغة" میں (۵) اس کی تصریح کی ہے، لہٰذا لغۃً دونوں چیزیں "رکاز" میں داخل ہیں۔

اور روایۃً حنفیہ کا مسلک اس لیے راجح ہے کہ امام ابوعبیدؒ نے ایک حدیث "كتاب الأموال" میں نقل کی ہے کہ:

---

(۱) عمدة السالك وعدة الناسك لأبي العباس شهاب الدين الشافعي، باب زكاة المعدن والركاز ص: ۱۰۶، ونصه: «إذا استخرج من معدن في أرض مباحة أو مملوكة له... ففيه في الحال ربع العشر... وإن وجد ركازا من دفين الجاهلية... ففيه الخمس في الحال».

(۲) آپ کا پورا نام محمد بن مکرم بن علی بن احمد بن منظور الانصاری الافریقی ہے، (۶۳۰ھ-۷۱۱ھ = ۱۲۳۰ء - ۱۳۱۱ء) پیدائش قاہرہ میں ہوئی، لغت، شعر و ادب کی تعلیم قاہرہ میں پائی، طرابلس کے قاضی رہے، عربی زبان میں سب سے جامع مستند اور ضخیم لغت لسان العرب کے مؤلف ہیں جسے عربی زبان کا انسائیکلوپیڈیا کہا جاسکتا ہے۔ (بغية الوعاة للسيوطي ۱/ ۲۴۸)

(۳) لسان العرب، فصل الراء ۵/ ۳۵۶، ونصه: «قال أهل العراق: في الركاز المعادن كلها فما استخرج منها من شيء فلمستخرجه أربعة أخماسه ولبيت المال الخمس».

(۴) آپ کا پورا نام احمد بن فارس بن زکریا القزوینی الرازی ہے، (۳۲۹-۳۹۵ھ = ۹۴۱-۱۰۰۴م) لغت کے امام اور فقیہ تھے۔ ابتداء میں مسلکاً شافعی تھے، پھر فقہ مالکی کے پیروکار بن گئے۔ آپ نے کئی کتب لکھیں جن میں "مقاييس اللغة" نے بہت شہرت پائی۔ (تاريخ مدينة السلام (تاريخ بغداد) للخطيب البغدادي ۵/ ۱۱۰).

(۵) مقاييس اللغة لابن فارس، المادة، ركز ۲/ ۴۳۳، ونصه: «ومن الباب: الركاز، وهو المال المدفون في الجاهلية لأن صاحبه ركزه وقال قوم: الركاز المعدن».

﴿سُئِلَ عَنِ الْمَالِ الذِي يُوْجَد في الخَرَابِ الْعَادِي﴾[1]

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس مال کے بارے میں پوچھا گیا جو ایسے ویرانے میں پایا جائے جس کا کوئی مالک معلوم نہ ہو۔

خراب کے معنی ہیں "غیر آباد جگہ"[2] اور "عادی" کے معنی ہیں وہ زمین جو قدیم زمانے سے غیر مملوک چلی آرہی ہو، لاوارث زمین، "عادی" منسوب ہے "قوم عاد" کی طرف، یعنی قوم عاد کے وقت سے یہ زمین اسی طرح لاوارث چلی آرہی ہے[3] اور اس کا کوئی مالک معلوم نہیں، اس سوال کے جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿فيه وَفِي الرِّكَازِ الخُمُسُ﴾

یعنی اس مال میں جو خراب عادی میں پایا جائے اور رکاز میں خمس واجب ہے۔

اس حدیث میں "فیہ" کی ضمیر "کنز" کی طرف راجع ہورہی ہے اور "رکاز" کا عطف "کنز" پر ہے اور عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے،[4] لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں رکاز کے معنی "معدن" کے ہیں، گویا کہ لفظِ "رکاز" کا اطلاق "معدن" پر بھی ہوتا ہے، یہ حدیث اس کی مؤید ہے۔

درایۃً حنفیہ کا مسلک اس لیے راجح ہے کہ جو علت "کنز" پر وجوبِ خمس کی ہے، وہی علت "معدن" پر خمس کے وجوب کی بھی ہے اور وہ علت یہ ہے کہ یہ کفار کا چھوڑا ہوا مال ہے، اس لیے کہ کسی بھی ملک کے دارالاسلام بننے سے پہلے وہاں کافروں کی حکومت ہوتی ہے، بعد میں دارالاسلام بنتا ہے، اور کافر جو خزانہ چھوڑ کر جائیں وہ فئ کے حکم میں داخل ہوجاتا ہے اور فئ میں خمس واجب ہے، اس لیے خزانہ پر خمس واجب ہے، اور "معدن" بھی کفار کا چھوڑا ہوا مال ہے؛ کیونکہ انہی کے زمانے میں یہاں موجود ہے، یہی وجہ ہے کہ "کنز" پر خمس اس وقت

---

(۱) كتاب الأموال للقاسم، كتاب الخمس وأحكامه، باب الخمس في المعادن والركاز، ۱/۴۲۴، ونصه: «عن عبد الله بن عمرو: أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن المال الذي يوجد في الخرب العادي».

(۲) مقاييس اللغة، خرب ۲/۱۷۴، ونصه: «ومن الباب هو الأصل الخراب ضد العمارة».

(۳) المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى، باب العين ۲/۶۳۵، ونصه: «العادي العتيق يقال مجد عادي وبئر عادية كأنه منسوب إلى عاد قوم هود».

(۴) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۱۰۲۲، ونصه: «والعطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه».

واجب ہوتا ہے جب علامات سے یہ معلوم ہوجائے کہ یہ خزانہ کافروں کے وقت سے دفن چلا آرہا ہے، لیکن اگر علامات سے یہ معلوم ہوجائے کہ وہ کسی مسلمان کا دفن کیا ہوا ہے تو اس کا حکم لقطہ کا ہے، اور اس پر لقطہ کے احکام جاری ہوں گے، لہٰذا "معدن" تو قدرتی طور پر زمین کا حصہ ہے اور یقیناً کافروں کے زمانے سے چلا آرہا ہے، لہٰذا اس پر بھی خمس ہونا چاہیے، اس لیے کہ جو علت "کنز" میں پائی جارہی ہے، وہی علت "معدن" میں بھی پائی جارہی ہے، لہٰذا لغۃً، روایۃً اور درایۃً تینوں طرح سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک راجح ہے۔ (۱)

---

(۱) فتح القدير، كتاب الزكاة، باب في المعادن والركاز: ۲/ ۲۳۴، ونصه: «وأما القياس فعلى الكنز الجاهلي بجامع ثبوت معنى الغنيمة، فإن هذا هو الوصف الذي ظهر أثره في المأخوذ بعينه قهرا فيجب ثبوت حكمه في محل النزاع وهو وجوب الخمس لوجوده فيه».

۴باب ما ذُكر في إحياء أرض الموات

(۱۳۷۸) عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ أَحْيٰى أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَه وَلَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ».(۱)

حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جس شخص نے کسی مردہ زمین کو زندہ کیا تو وہ زمین اسی کی ہے۔

"ارضِ میتہ" یا "ارضِ موات" ایسی زمین کو کہا جاتا ہے جو غیر مملوک ہو اور غیر آباد ہو، یعنی نہ تو اس میں کسی نے تعمیر کی ہو، نہ اس میں کھیت اور باغ کسی نے لگایا ہو اور نہ کسی شخص کی ذاتی ملکیت میں ہو،(۲) ایسی زمین کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ قاعدہ بیان فرمادیا کہ ایسی بنجر اور غیر آباد زمین کو جو شخص آباد کرے گا وہ اس کا مالک بن جائے گا۔

"إحياء موات" میں فقہاء کا اختلاف:

اس مسئلے میں صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ یہ حکم عام ہے، چاہے آباد کرنے والا اذنِ سلطان سے آباد کرے یا بغیر اذنِ سلطان کے آباد کرے، دونوں صورتوں میں آباد کرنے والا مالک بن جائے گا، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اذنِ سلطان ضروری ہے، اگر اذنِ سلطان سے آباد کرے گا تو مالک بن جائے گا، اور اگر اذنِ سلطان کے بغیر آباد کرایا تو مالک نہیں بنے گا، امام صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ "احیاء" سبب ملک ہے، لیکن اس میں

---

(۱) أخرجه البخاري، تحت باب من أحيا أرضا مواتا، وأخرجه النسائي في السنن الكبرى، باب من أحيا أرضا ميتة، رقم: ۵۷۲۹.

(۲) فتح القدير، كتاب إحياء الموات ۱۰/ ۶۹، ونصه: «الموات ما لا ينتفع به من الأراضي لانقطاع الماء عنه أو لغلبة الماء عليه أو ما أشبه ذلك مما يمنع الزراعة».

لوگوں کے منازعات کا اور جھگڑوں کا اندیشہ ہے، مثلاً: ایک ہی زمین کے احیاء کے لیے دو آدمی پہنچ گئے اور آپس میں جھگڑا ہو گیا، اس لیے ضروری ہے کہ احیاء کو سببِ ملک بنانے کے لیے کچھ قواعد کا پابند کیا جائے، اور ان قواعد میں بنیادی قاعدہ یہ ہے کہ وہ احیاء سلطان کی اجازت سے ہوتا کہ منازعات کا دروازہ بند ہو جائے۔ (۱)

"إحياء" اور "تحجير" کے معنی:

احیاء کے معنی یہ ہیں کہ اس جگہ پر یا تو کوئی عمارت بنالے یا اس کو ہموار کر کے اس میں کاشت کر لے یا اس میں درخت لگالے، اس سے احیاء متحقق ہو جاتا ہے اور آدمی زمین کا مالک بن جاتا ہے، (۲) اور اگر کسی شخص نے کسی زمین کا احیاء نہیں کیا بلکہ "تحجیر" کر لی، یعنی اس زمین کے اردگرد پتھر لگا کر اس کو گھیر لیا، لیکن نہ تو اس میں تعمیر کی، نہ درخت لگائے نہ کاشت کی، تو اس صورت میں صرف "تحجیر" کرنے سے ملکیت تو ثابت نہیں ہوتی، لیکن "تحجیر" کرنے والے کا حق ثابت ہو جاتا ہے، لہٰذا "تحجیر" کرنے کے بعد احیاء کرنے کا حق اسی شخص کو ہوگا جس نے "تحجیر" کی ہے، اب دوسرا شخص آ کر اس کا احیاء نہیں کر سکتا، البتہ "تحجیر" کرنے والے کو احیاء کرنے کا حق صرف تین سال تک رہے گا، اگر تین سال کے اندر اندر اس نے اس زمین کا احیاء کر لیا تو وہ مالک بن جائے گا اور اگر تین سال تک احیاء نہیں کیا تو اب اس کا حق ختم ہو جائے گا اور اب دوسرے لوگوں کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس زمین کا احیاء کر لیں۔ (۳)

ویسے تو شریعت کے تمام معاملات میں حکیمانہ قوانین ہیں، لیکن احیاء موات کے سلسلے میں شریعت نے ایسا نظام مقرر کیا ہے کہ اس کے ذریعہ لوگوں کی ضروریات بھی پوری ہوں اور زمین کی آبادکاری بھی ہو اور پیداوار میں بھی اضافہ ہو، لیکن بغیر احیاء کے ارضِ موات کے مالک بننے کی کوئی صورت نہیں، لہٰذا سرحد (خیبر پختونخوا)

---

(۱) الدر مع الرد، كتاب إحياء الموات ۶/ ۴۳۳، ونصه: «(إن أذن له الإمام في ذلك) وقالا يملكها بلا إذنه إلخ»، قال ابن عابدين: وقول الإمام: هو المختار، ولذا قدمه في الخانية، والملتقى كعادتها وبه أخذ الطحاوي وعليه المتون».

(۲) لسان العرب، الباب الرابع، فصل الحاء المهملة ۱۴/ ۲۱۴، ونصه: «الموات: الأرض التي لم يجر عليها ملك أحد، وإحياؤها مباشرتها بتأثير شيء فيها من إحاطة أو زرع أو عمارة ونحو ذلك تشبيها بإحياء الميت».

(۳) الهداية، كتاب إحياء الموات ۴/ ۳۸۴، ونصه: «ومن حجر أرضا ولم يعمرها ثلاث سنين أخذها الإمام ودفعها إلى غيره».

اور پنجاب کے علاقوں میں اراضی شاملات میں جو رواج چلا آرہا ہے کہ وہ زمین جو گاؤں کے آس پاس ہوتی ہے، جس کو شاملات کہا جاتا ہے، وہ گاؤں کے سرداروں کی ملکیت سمجھی جاتی ہے، حالانکہ ان اراضی شاملات کا ان سرداروں نے احیاء نہیں کیا ہوتا، یہ رواج شریعت کے خلاف ہے، اراضی شاملات کی شرعی حیثیت پر میرا ایک مستقل رسالہ ہے،(۱) جس میں میں نے اس کی تفصیل بیان کی ہے کہ بغیر احیاء کے تملک نہیں ہوسکتا، لہٰذا سرداروں کو ان اراضی کا جو مالک سمجھا جاتا ہے یہ درست نہیں ہے، بلکہ وہ گاؤں والوں کی مشترک اور مباحِ عام زمین ہے اور اس زمین میں جو خودرو پیداوار ہورہی ہے اس میں سب شریک ہیں، سرداروں کی خصوصیت نہیں۔

گاؤں کی ضروریات والی زمین کا احیاء جائز نہیں:

البتہ احیاء موات کا حق اس وقت ہے جب اس زمین سے بستی اور گاؤں کی ضروریات اور حقوق متعلق نہ ہوں، مثلاً گاؤں سے متصل کچھ زمین ایسی ہے جس میں لوگ مردے دفن کرتے ہیں یا وہاں سے جلانے کی لکڑیاں کاٹ کر لاتے ہیں یا اپنے جانور اس زمین میں چراتے ہیں تو چونکہ یہ بستی کی ضروریات اس زمین سے متعلق ہیں، لہٰذا ایسی زمین کا احیاء کرکے انسان مالک نہیں بن سکتا، البتہ ضروریات سے متعلق زمین کو چھوڑ کر اگلے حصے کا احیاء کرنا جائز ہے۔(۲)

"وليس لعرق ظالم حقّ" کا مطلب:

﴿وليس لعرق ظالم حقّ﴾

اس عبارت کو دو طرح سے پڑھا گیا ہے، ایک "عِرقٍ ظَالِم" کو صفت موصوف بنا کر، دوسرے "عِرقِ ظَالِم" اضافت کے طریقے سے، مطلب یہ ہے کہ کسی ظالم کے کاشت کرنے سے اس کا حق پیدا نہیں ہوتا، یعنی

---

(۱) مذکورہ رسالہ کے لیے ملاحظہ ہوں: فتاوی عثمانی، عنوان: بنجر اور غیر آباد زمینوں کی آبادکاری ۴/ ۱۴۱۔

(۲) الموسوعة الفقهية الكويتية، باب الأراضي التي كانت جزائر وأنهارا ۲/ ۲۴۰ ونصه: «عند محمد يعتبر حقيقة الانتفاع حتى لا يجوز إحياء ما ينتفع به أهل القرية وإن كان بعيدا... لأن أهل القرية يحتاجون إلى ذلك الموضع لرعي المواشي أو غيره، وما وراء ذلك يكون من الموات».

اگر کوئی شخص ظلماً دوسرے شخص کی مملوک زمین میں کاشت کرلے تو کاشت کرنے سے کاشت کرنے والے کا کوئی حق زمین پر عائد نہیں ہوتا، کہنے کا مقصد یہ ہے کہ کاشت کرنا سببِ ملکیت اس وقت بنتا ہے جب کسی ارض میتہ میں کاشت کی جائے، لیکن اگر کوئی شخص دوسرے کی ذاتی ملکیت میں زمین کاشت کرلے تو اس سے حق ملکیت ثابت نہیں ہوتا، عرق کے لفظی معنی ہیں رگ، اور مراد ہے زمین کے اندر کاشت، یعنی ظلم کرنے والی کاشت کا کوئی حق نہیں یا ظلم کرنے والے کی کاشت کا کوئی حق نہیں۔ (۱)

(۱) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب الغصب والعارية، تحت الرقم: ۲۹۴۴، ونصه: «(وليس لعرق) بكسر العين (ظالم) بالتنوين فيهما صفة وموصوف (حق) قيل: معناه من غرس أو زرع في أرض أحياها غيرُه لم يستحق الأرض، والمراد به المغروس سمي به لأنه الظالم أي: لأن الظلم حصل به على الإسناد المجازي، ويروى بالإضافة، فالمراد به الغارس سماه ظالما؛ لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه».

باب ما جاء في القطائع

(۱۳۸۰) عَنْ أَبْيَضَ بْنِ حَمَّالٍ: أَنَّه وَفَدَ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَقْطَعَهُ المِلْحَ، فَقَطَعَ لَهُ، فَلَمَّا أَنْ وَلَّى قَالَ رَجُلٌ مِنَ المَجْلِسِ: أَتَدْرِي مَا قَطَعْتَ لَهُ؟ إِنَّمَا قَطَعْتَ لَهُ المَاءَ العِدَّ، قَالَ: فَانْتَزَعَهُ مِنْهُ، قَالَ: وَسَأَلَه عَمَّا يُحْمَى مِنَ الأَرَاكِ، قَالَ: مَا لَمْ تَنَلْهُ خِفَافُ الإِبِلِ، فَأَقَرَّ بِهِ قُتَيْبَةُ وَقَالَ: نَعَم.(۱)

"قطائع" جمع ہے "قطيعة" کی، اس کے معنی ہیں "جاگیر" یعنی وہ زمین جس کو کوئی امام کسی شخص کو بطور عطیہ دے دے، اس زمین کو "قطيعة" کہتے ہیں، اور امام کے اس عمل کو "إقطاع" (جاگیر دینا) کہتے ہیں، یعنی امام یا حکومت کا کسی شخص کو زمین بطور عطیہ دے دینا۔(۲)

حدیث روایت کرنے کا ایک طریقہ "عَرْض" ہے:

﴿قُلْتُ لِقُتَيْبَةَ بْنِ سَعِيدٍ، حَدَّثَكُم﴾

اس روایت میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ اس میں عام احادیث کی طرح "حدثنا فلان" کے الفاظ سے حدیث شروع نہیں کی گئی، وجہ اس کی یہ ہے کہ جس حدیث میں "حدثنا فلان" آئے اس میں استاد اپنے شاگرد کو حدیث پڑھ کر سناتا ہے اور اپنی سند بیان کرتا ہے کہ میں نے یہ حدیث فلاں سے سنی اور اس نے فلاں سے سنی، لیکن جب شاگرد استاد کے سامنے حدیث پڑھے تو شاگرد ان الفاظ سے شروع کرتا ہے، "حدثكم

---

(۱) أخرجه أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيئ، باب في إقطاع الأرضين، رقم: ۳۰۶۴، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، رقم: ۱۱۸۲۸.

(۲) تهذيب اللغة لأبي منصور الهروي، باب العين والقاف مع الطاء ۱/ ۱۳۰، ونصه: «يقال استقطع فلان الإمام قطيعة من عفو البلاد فأقطعه إياها إذا سأله أن يقطعها له مفروزة محدودة يملكه إياها».

فلان" یعنی فلاں نے آپ سے یہ حدیث بیان کی، چونکہ یہ حدیث امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاد حضرت قتیبہ بن سعید رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے پڑھی اور ان سے کہا "حدثکم محمد بن یحیی" یعنی محمد بن یحییٰ[۱] نے آپ کے سامنے یہ حدیث سنائی، یہی وجہ ہے کہ آخر میں استاد اقرار کرتا ہے کہ ہاں! یہ حدیث مجھے اس طریقے سے پہنچی ہے، جیسے اس حدیث کے آخر میں ہے کہ "فأقرّبه قتيبة وقال نعم!" اس طرح سے حدیث روایت کرنے کو "عَرْض" کہا جاتا ہے۔[۲]

حدیث کا ترجمہ ومطلب:

حضرت ابیض بن حمال رضی اللہ عنہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں تشریف لائے اور آپ سے نمک کے کان کی جاگیر طلب کی، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وہ جاگیر ان کو دے دی، جب وہ واپس جانے لگے تو مجلس میں بیٹھے ہوئے ایک صاحب نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا، یارسول اللہ! آپ کو معلوم بھی ہے کہ آپ نے ان کو جاگیر میں کیا چیز دے دی ہے؟ آپ نے ان کو ایک تیار پانی دے دیا ہے، "عِدّ" کے معنی ہیں تیار، یعنی آپ نے ان کو ایسی دولت دے دی ہے جس کے حصول کے لیے ان کو کوئی مشقت نہیں کرنی پڑے گی بلکہ وہ تیار نمک ہے، بس جا کر نکالنا شروع کر دیں گے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وہ جاگیر ان سے واپس لے لی، (بات دراصل یہ تھی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا خیال یہ تھا کہ اس نمک کی کان سے نمک نکالنے اور اس کو تیار کرنے کے لیے کافی محنت کرنی پڑے گی، احیاء کرنا پڑے گا، تب یہ کان قابلِ استفادہ ہوگی،[۳] اس لیے ابتداءً آپ نے وہ کان

---

(۱) آپ کا پورا نام محمد بن یحییٰ بن قیس المازنی ہے، (۱۹۹ھ = ۸۱۴م) آپ ابن جریج اور سفیان ثوریؒ سے احادیث روایت کرتے ہیں اور آپ سے اسماعیل بن عیاشؒ اور قتیبہ بن سعیدؒ احادیث روایت کرتے ہیں۔ (تهذيب الكمال للمزي ۵/۲۷)

(۲) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، أقسام التحمل والأخذ، الثاني القراءة على الشيخ ۲/۱۷۲، ونصه: «(عرضا) يعني أن القاري يعرض على الشيخ كما يعرضُ القرانُ على المقري».

(۳) بذل المجهود لخليل أحمد السهارنفوري، أول كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب في إقطاع الأرضين، ۱۰/۳۰۴، ونصه: «(أنه وفد إلى رسول الله ﷺ)... (فاستقطعه الملح) أي طلب منه إقطاع معدن الملح لنفسه ... (أتدري) أي يا رسول الله (ما قطعت له؟ إنما قطعت له الماء العد) بكسر العين وتشديد الدال: وهو الكثير الدائم الذي لا ينقطع، ولا يحتاج إلى عمل، والعد: المهيأ، قلت: والحاصل أنه الماء المهيأ لكونه ملحا إذا يبس، فلا يحتاج في كونه ملحا إلى عمل وسعي. (قال) أي الراوي: (فانتزع) أي رسول الله صلى الله عليه وسلم (منه) أي من أبيض بن حمال، وإنما أقطعه أولا ظنا بأن القطيعة معدن يحصل منه الملح بعمل وكد، ثم لما تبين أنه مثل العد، رجع عنه».

ان کو دے دی، لیکن جب آپ کو یہ معلوم ہوا کہ وہ تیار کان ہے، اس میں سے نمک نکالنے کے لیے کوئی زیادہ محنت ومشقت نہیں کرنی پڑے گی، تو چونکہ ایسی معادن سے عام مسلمانوں کا حق متعلق ہوتا ہے، کسی ایک فرد کو دے کر دوسروں کو اس سے محروم کر دینا یہ مناسب نہیں، اس لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ کان ان سے واپس لے لی)۔[1]

حدیث کا دوسرا جملہ:

﴿وَسَأَلَه عَمَّا يُحْمٰى مِنَ الأَرَاكِ﴾

آپ سے پوچھا، یہ سوال یا تو حضرت ابیض بن جمال نے کیا تھا، یا جو صاحب مجلس میں بیٹھے تھے انہوں نے سوال کیا کہ پیلو کے درخت کے جنگل کو اگر کوئی شخص محفوظ کر لے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اراک پیلو کا درخت، جس سے مسواک بناتے ہیں، یہ درخت خود رو ہوتا ہے، بعض اوقات اس درخت کے جنگل ہوتے ہیں، سوال کرنے والے کا منشا یہ تھا کہ جس علاقے میں پیلو کے درخت اگے ہوئے ہوں اور وہ زمین غیر مملوک اور غیر آباد ہو تو کیا کوئی احیاء کر کے اس زمین کا مالک بن سکتا ہے یا نہیں؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿مَا لَمْ تَنَلْهُ خِفَافُ الإِبِلِ﴾

یعنی اس زمین کا احیاء کر کے مالک بننا جائز ہے جب تک اس زمین کو اونٹ کے پاؤں نہ پہنچیں۔

مطلب یہ ہے کہ بستی کی ضروریات اس زمین سے متعلق نہ ہوں، اور بستی میں رہنے والے اونٹ اس زمین میں جا کر چرتے نہ ہوں، لیکن اگر گاؤں کے لوگ اس زمین میں اپنے اونٹ چراتے ہیں اور جس کی وجہ سے پیلو کے درخت ان کی حاجات سے متعلق ہیں تو اس صورت میں اس زمین کا احیاء کر کے اس کا مالک بننا جائز نہیں، لیکن اگر وہ ایسی جگہ ہے جہاں اونٹوں کے پاؤں نہیں پہنچتے، یعنی بستی کے اونٹ وہاں چرنے کے لیے نہیں جاتے تو اس صورت میں اس زمین کا احیاء کر کے اس کا مالک بننا جائز ہے۔

---

(۱) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب إحياء الموات والشرب، تحت الرقم: ۳۰۰۰، ونصه: «ومن ذلك علم أن إقطاع المعادن إنما يجوز إذا كانت باطنة لا ينال منها شيء إلا بتعب ومؤنة كالملح والنفط والفيروزج والكبريت ونحوها، وما كانت ظاهرة يحصل المقصود منها من غير كد وصنعة لا يجوز إقطاعها، بل الناس فيها شرع كالكلأ ومياه الأودية، وأن الحاكم إذا حكم ثم ظهر أن الحق في خلافه ينقض حكمه ويرجع عنه».

شرعاً جاگیر دینا جائز ہے:

اس حدیث سے دو مسئلے متعلق ہیں:

ایک یہ کہ اس حدیث سے جاگیر دینے کا جواز معلوم ہوتا ہے، اور امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی شخص کو کوئی زمین بطور جاگیر دے دے، اس سے یہ مغالطہ نہ ہونا چاہیے کہ ہمارے ہاں جو جاگیری نظام رائج ہے اس کو اس کی تمام تفصیلات کے ساتھ شریعت نے قبول کیا ہے، بات یہ ہے کہ حدیث میں جس جگہ جاگیر دینے کا ذکر ہے، اس میں اور مروجہ جاگیری نظام میں بڑا فرق ہے، شریعت میں جاگیر دینے کا جو جواز ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام کسی شخص کو دو طریقوں پر جاگیر دے سکتا ہے، ایک یہ کہ کوئی سرکاری زمین سرکار کی ملکیت ہے وہ کسی شخص کو بطور جاگیر دے دے، تو یہ جائز ہے، اور جس کو جاگیر دی گئی وہ اس کا مالک بن جائے گا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ امام اراضی موات میں سے کوئی حصہ کسی کو بطور جاگیر دے دے، اس میں بھی اصول یہ ہے کہ اگر وہ شخص تین سال کے اندر اس زمین کو آباد کرلے تو وہ زمین اس کی ہوجائے گی، لیکن اگر وہ تین سال کے اندر آباد نہ کرسکے تو اس سے واپس لے لی جائے گی، اور اس جاگیر کے دینے کا مقصد زمین کی آباد کاری ہوتا ہے تاکہ وہ شخص اس زمین کو آباد کرے اور اس کے ذریعہ پیداوار میں اضافہ ہو اور بحیثیتِ مجموعی معاشرے کی ضروریات پوری ہوں، اور امام کے لیے جاگیر دینا اس وقت جائز ہے جب وہ امام مصلحت عامہ کے مطابق اس کو جاگیر دے، لہٰذا کسی دوسرے کا حق مار کر، یا رشوت کے طور پر، یا محض کسی کو نوازنے کے لیے اور دوسروں کا حق فوت کرنے کے لیے جاگیر دینا امام کے لیے شرعاً جائز نہیں۔ (۱)

موجودہ جاگیری نظام کی تاریخ اور ابتداء:

اس کے برخلاف ہمارے ہاں جو جاگیری نظام رائج ہے، یہ بالکل شریعت کے خلاف ہے اور اس کی ابتداء یورپ سے ہوئی تھی، پہلے زمانے میں اس کا طریقہ یہ تھا کہ جاگیردار کو کوئی زمین بطور جاگیر نہیں دی جاتی

---

(۱) بدائع الصنائع، كتاب الأراضي، أنواع الأراضي ۶/ ۱۹۴، ونصه: «فالإمام يملك إقطاع الموات من مصالح المسلمين لما يرجع ذلك إلى عمارة البلاد، التصرف فيما يتعلق بمصالح المسلمين للإمام ككري الأنهار العظام وإصلاح قناطرها ونحوه».

تھی بلکہ زمین کے کسی رقبے کے بارے میں یہ کہہ دیا جاتا تھا کہ اس زمین پر عائد ہونے والے لگان یا ٹیکس وصول کرنے کا حق تم کو دیا جاتا ہے، لہٰذا اب آئندہ اس زمین کے کاشت کار حکومت کو ٹیکس ادا کرنے کے بجائے تم کو ادا کریں گے، اس کے بعد اس لگان اور ٹیکس کی مقدار کا تعین بھی اسی جاگیردار کے اختیار میں ہوتا تھا اور وہ تعین کرتا تھا کہ کون سا کاشت کار کتنا لگان ادا کرے گا، اور ان کاشت کاروں سے لگان وصول کرنے کا حق بھی اسی جاگیردار کو ہوتا تھا، اس کے نتیجے میں وہ کاشت کار اس جاگیردار کے ماتحت بن جاتے تھے اور وہ جاگیردار بھی ان کاشت کاروں سے ایسا معاملہ کرتا تھا جیسے ایک آقا اپنے غلاموں کے ساتھ کرتا ہے، اور کاشت کار اپنے آپ کو اس لیے مجبور پاتے تھے کہ یہی جاگیردار ٹیکس وصول کرنے والے اور یہی مقرر کرنے والے ہیں، اور وہ اس بات سے ڈرتے تھے کہ اگر ہم نے ان کے حکم کی خلاف ورزی کی تو یہ ٹیکس کی مقدار بڑھا دیں گے یا کسی اور طریقے سے ہمیں پریشان کریں گے، اس لیے وہ کاشت کار ان جاگیرداروں کے ہاتھ بالکل بے دام غلام بن جاتے تھے، چنانچہ رفتہ رفتہ یہی ہوا کہ وہ جاگیردار ان کا آقا قرار پایا اور کاشت کار ان کی رعیت اور غلام بن گئے۔

اور نہ صرف یہ کہ وہ کاشت کار ٹیکس ادا کرتے تھے بلکہ جاگیردار ان پر من مانی شرائط بھی عائد کیا کرتے تھے، اور ان سے بیگار لیتے تھے اور جب جنگ ہوتی تو وہ جاگیردار اپنے کاشت کاروں کو بطور سپاہی بھی استعمال کرتے تھے، یہاں تک کہ بعض اوقات حکومت ان جاگیرداروں سے یہ معاہدہ کرنے پر مجبور ہوتی تھی کہ ہم تمہیں یہ جاگیر دے رہے ہیں اور جنگ کے موقع پر تم پانچ ہزار آدمی لڑائی کے لیے ہمیں مہیا کرنا یا دس ہزار آدمی مہیا کرنا، چنانچہ جو جاگیردار پانچ ہزار آدمی مہیا کرنے کا پابند ہوتا تھا اس کو "پنج ہزاری جاگیردار" اور جو جاگیردار دس ہزار آدمی مہیا کرنے کا پابند ہوتا تھا اس کو "دہ ہزاری جاگیردار" کہا جاتا تھا، چنانچہ جنگ کے موقع پر جاگیردار حکومت کو لڑائی کے لیے افراد مہیا کرتا۔

رفتہ رفتہ ان جاگیرداروں نے حکومت کو بھی آنکھیں دکھانا شروع کردی اور اپنے سیاسی مقاصد حاصل کرنے کے لیے حکومت پر دباؤ ڈالتے کہ ہماری بات مانو، ورنہ ہمارے پاس دس ہزار کا لشکر ہے، تمہارے اوپر چڑھائی کردیں گے، اس طرح یہ جاگیردار حکومتوں پر بھی اثر انداز ہوتے تھے، ایک طرف تو رعیت پر ظلم کرتے تھے اور دوسری طرف ان کا اپنا لشکر بنایا ہوا تھا اور اس کے ذریعہ حکومت سے سیاسی فائدے حاصل کرتے تھے۔

چونکہ یہ جاگیرداران کاشت کاروں سے بیگار لیتے تھے اور یہ بیگار لینے کا عمل اس وقت تک چل سکتا ہے جب تک وہ جاہل اور ناسمجھ اور بے وقوف رہیں، اس لیے وہ جاگیردار یہ چاہتے تھے کہ یہ کاشت کار تعلیم سے محروم رہیں، اس لیے کہ اگر ان کے اندر تعلیم اور سمجھ آ گئی تو پھر یہ لوگ ہماری بات نہیں مانیں گے، اور ہماری غلامی نہیں کریں گے، اس کے اثرات خود ہمارے ملک میں اب بھی موجود ہیں، چنانچہ بلوچستان میں بڑے بڑے سردار اپنے علاقوں میں نہ تو کوئی سکول بننے دیتے ہیں نہ سڑک بننے دیتے ہیں، نہ ہسپتال بننے دیتے ہیں، اور ہر وہ کام نہیں کرنے دیتے جس کے ذریعہ قوم کے اندر شعور پیدا ہو جائے، اس لیے کہ یہ سردار جانتے ہیں کہ اگر ان کے اندر شعور پیدا ہو گیا تو یہ ہماری غلامی سے آزاد ہو جائیں گے، یہ سب اس جاگیرداری کے اثرات ہیں جو یورپ سے چلا تھا اور رفتہ رفتہ ان علاقوں کے اندر بھی پھیل گیا۔ (۱)

شریعت میں جاگیرداری کا مفہوم:

شریعت میں اس قسم کی جاگیرداری کا کوئی جواز نہیں ہے، بلکہ شریعت میں جاگیرداری کے معنی ہیں "کسی کو زمین دینا" جب وہ شخص زمین کو آباد کرے گا تو اس زمین کا مالک بن جائے گا اور اگر آباد نہیں کرے گا تو مالک بھی نہیں بنے گا، اور اگر کاشت کار کے ذریعہ زمین کو آباد کر رہا ہے تو اس صورت میں اس کے اور کاشت کار کے مساوی حقوق ہیں اور اس کاشت کار سے بیگار لینا اس کے لیے جائز نہیں۔

لہٰذا موجودہ دور میں جو جاگیرداری کا نظام ہے، اس کے بارے میں یہ سمجھنا کہ شریعت اس کو جائز کہتی ہے، یہ درست نہیں، بلکہ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے، لیکن جن لوگوں نے حقیقت حال کو نہیں سمجھا اور دونوں قسم کی جاگیروں میں فرق محسوس نہیں کیا، انہوں نے جب یہ دیکھا کہ جاگیرداری نظام سے بے انتہاء مفاسد پیدا ہوتے ہیں تو انہوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ اسلام میں جاگیر دینے کا جواز ہی نہیں ہے اور "إقطاع" کا بالکلیہ انکار کر دیا، حالانکہ بے شمار روایات اور احادیث سے یہ بات ثابت ہے کہ جاگیر دینا جائز ہے۔

چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کو حضرموت میں جاگیر عطا فرمائی، حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ کرام کو عطا فرمائی اور خلافتِ راشدہ کے دور میں بڑی

(۱) ملاحظہ ہوں: اسلام اور سیاسی نظریات، مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ، ص: ۶۲-۶۸

بڑی جاگیریں لوگوں کو دی گئیں [1] تاکہ یہ لوگ اس زمین کو آباد کریں اور جو زمین بے کار پڑی ہوئی ہے وہ کام میں لگے، لہٰذا یہ کہنا کہ جاگیر دینا شرعاً جائز نہیں، یہ بات درست نہیں۔

زمین کو قومی ملکیت میں لینے کا مسئلہ:

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابیض بن حمال رضی اللہ عنہ کو پہلے جاگیر عطا فرما دی تھی، اور پھر دوسرے صاحب کے کہنے کی وجہ سے وہ جاگیر ان سے واپس لے لی، اس واقعہ سے بعض حضرات اس پر استدلال کرتے ہیں کہ اگر کوئی زمین کسی کی ملکیت میں ہے تو حکومت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جب چاہے اس زمین کو قومی ملکیت میں لے لے، یہ استدلال اس زمانے میں بہت زور وشور سے پیش کیا جاتا تھا جس زمانے میں دنیا میں اشتراکیت اور کمیونزم کا بڑا چرچا تھا، اب تو اشتراکیت کا ہاتھی تقریباً مر ہی گیا، اس لیے اب وہ زور وشور بھی باقی نہیں رہا۔

حدیثِ باب سے یہ استدلال درست نہیں، اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابیض بن حمال رضی اللہ عنہ سے جو جاگیر واپس لی تھی، وہ ان کی ملکیت میں آنے سے پہلے ہی واپس لے لی تھی، اس لیے کہ وہ جاگیر ان کی ملکیت میں اس وقت آتی جب وہ اس پر قبضہ کر لیتے یا احیاء کی کوئی کاروائی کر لیتے حالانکہ نہ تو انہوں نے اس پر قبضہ کیا تھا اور نہ احیاء کی کوئی کاروائی کی تھی اس لیے اس حدیث سے یہ استدلال کرنا کہ ملکیت کو واپس لیا جا سکتا ہے، یہ استدلال درست نہیں۔

حضرت بلال بن حارث المزنی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال:

حضرت بلال بن حارث المزنی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کی جائیداد ضبط کر لی تھی، [2] تو اس سے بھی استدلال درست نہیں، اس لیے کہ ان کے ساتھ یہ ہوا تھا کہ ان

---

(۱) السنن الصغير للبيهقي، كتاب البيوع، باب إقطاع الموات، رقم: ۲۱۸۹، ونصه: «هشام بن عروة، عن أبيه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقطع الزبير وإن أبا بكر أقطع، وإن عمر أقطع الناس العقيق».

(۲) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب إحياء الموات، باب من اقطع قطيعة، رقم: ۱۱۸۲۵، ونصه: «عن عبد الله بن أبي بكر قال: جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستقطعه أرضا، فقطعها له طويلة عريضة، فلما ولي عمر قال له: يا بلال! إنك استقطعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أرضا طويلة عريضة قطعها لك، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن ليمنع شيئا يسأله، وإنك لا تطيق =

کو ارضِ موات دی گئی تھی، لیکن وہ اس کو آباد نہیں کر سکے، اس لیے قاعدے کے موافق ان سے وہ زمین واپس لے لی گئی، لہٰذا ایسا کوئی واقعہ کہ کسی شخص کی ملکیت کسی زمین میں ثابت ہو چکی ہو اور پھر اس سے ضبط کر لی گئی ہو، ایسا واقعہ نہ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پیش آیا اور نہ خلفائے راشدین کے زمانے میں، لہٰذا جائیداد ضبط کر لینا شرعاً جائز نہیں، اور اس بارے میں جتنی نظائر پیش کی جاتی ہیں وہ سب غلط فہمی پر یا دھوکہ پر مبنی ہیں، اس موضوع پر بھی میری ایک کتاب چھپی ہوئی ہے، جس کا نام ہے: "ملکیت زمین اور اس کی تحدید" جس زمانے میں اشتراکیت کا زور تھا اس زمانے میں بار بار یہ بات اٹھتی تھی کہ زمین کی ملکیت ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اور اس کی تحدید کرنے کی کہاں تک اجازت ہے؟ چنانچہ اس موضوع پر اب تک جتنا مواد آیا ہے اور اس پر جتنے دلائل پیش کیے جاتے ہیں، ان سب کا اس کتاب میں مفصل جائزہ لیا ہے، اس کو ضرورت کے وقت دیکھا جا سکتا ہے۔

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کو حضرموت میں جاگیر دینے کا واقعہ:

(۱۳۸۱) عَنْ سِمَاكٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَلْقَمَةَ بنَ وَائِلٍ يُحَدِّثُ، عَنْ أَبِيهِ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عليه وسلم أَقْطَعَهُ أَرْضًا بِحَضْرَ مَوْتَ» قَالَ مَحْمُودٌ: حَدَّثنا النَّضْرُ، عَنْ شُعْبَةَ، وَزَادَ فِيهِ، وَبَعَثَ مَعَهُ مُعَاوِيَةَ لِيُقْطِعَهَا إِيَّاهُ.(۱)

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حضرموت میں زمین کا ایک ٹکڑا بطور جاگیر عطا فرمایا، اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ بھیجا تھا کہ وہ زمین ان کے حوالے کر دیں۔

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ حضرموت کے بڑے نواب تھے اور بڑے سردار تھے،(۲) واقعہ لکھا ہے

= ما في يديك فقال: أجل، قال: فانظر ما قويت عليه منها فأمسكه، وما لم تطق فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين فقال: لا أفعل والله، شيء أقطعنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال عمر: والله لتفعلن فأخذ منه ما عجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين.

(۱) أخرجه أحمد في مسنده، حديث وائل بن حجر، رقم: ۲۷۲۳۹، وأخرجه أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في إقطاع الأرضين، رقم: ۳۰۵۸.

(۲) مرقاة المفاتيح، كتاب البيوع، باب إحياء الموات والشرب، تحت الرقم: ۲۹۹۹، ونصه: «كان قيلا من أقيال حضرموت وكان أبوه من ملوكهم».

کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو ان کے ساتھ "حضرموت" کی طرف روانہ کیا تو حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ اونٹ پر سوار تھے اور حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس کوئی سواری نہیں تھی، اس لیے وہ پیدل ان کے ساتھ روانہ ہوئے، راستے میں جب صحرا میں دھوپ تیز ہوگئی اور گرمی بڑھ گئی تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاؤں جلنے لگے، انہوں نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ گرمی بہت ہے اور میرے پاؤں جل رہے ہیں، تم مجھے اپنے اونٹ پر پیچھے سوار کرلو تاکہ میں گرمی سے بچ جاؤں، تو انہوں نے جواب میں کہا: "لَسْتَ من أرداف الملوكِ" یعنی تم بادشاہوں کے ساتھ ان کے پیچھے بیٹھنے کے قابل نہیں ہو، لہٰذا تم ایسا کرو کہ میرے اونٹ کا سایہ زمین پر پڑ رہا ہے، تم اس سایہ پر پاؤں رکھتے ہوئے اور اس سایہ میں چلتے ہوئے میرے ساتھ آجاؤ، چنانچہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ سے یمن تک پورا راستہ اسی طرح قطع کیا، اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ساتھ جانے کا حکم دیا تھا، چنانچہ وہاں پہنچ کر ان کو زمین دی، پھر واپس تشریف لے آئے۔

بعد میں اللہ تعالیٰ کا کرنا ایسا ہوا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خود خلیفہ بن گئے، اس وقت یہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے ملاقات کے لیے یمن سے دمشق تشریف لائے تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے باہر نکل کر ان کا استقبال کیا اور ان کا بڑا اکرام کیا اور حسنِ سلوک فرمایا۔[1]

---

(۱) مسند أحمد، حديث وائل بن حجر رضي الله عنه، رقم: ۲۷۲۳۹، ونصه: «عن علقمة بن وائل، عن أبيه، " ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أقطعه أرضا، قال: فأرسل معي معاوية أن أعطها إياه أو قال: أعلمها إياه قال: فقال لي معاوية: أردفني خلفك، فقلت: لا تكون من أرداف الملوك، قال: فقال: أعطني نعلك، فقلت: انتعل ظل الناقة، قال: فلما استخلف معاوية أتيته، فأقعدني معه على السرير، فذكرني الحديث فقال سماك فقال: " وددت أني كنت حملته بين يدي».

باب ما جاء في فضل الغرس

(۱۳۸۲)عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ، أَوْ طَيْرٌ، أَوْ بَهِيْمَةٌ، إِلَّا كَانَتْ لَهُ صَدَقَةٌ».(۱)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جو کوئی مسلمان پودا لگاتا ہے یا کھیتی لگاتا ہے، اور پھر اس سے کوئی انسان یا پرندہ یا جانور کھاتا ہے تو یہ سب اس کے لیے صدقہ لکھا جاتا ہے۔

تسبّب سے بلا نیت بھی ثواب حاصل ہوجاتا ہے:

اس حدیث سے حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ایک مسئلے پر استدلال کیا ہے کہ بعض مرتبہ تسبب سے بغیر نیت کے بھی ثواب مل جاتا ہے، یعنی ایک ثواب وہ ہے جو نیت کرنے سے ملتا ہے، لیکن ایک ثواب تسبب کی وجہ سے ملتا ہے، اس میں نیت کا پایا جانا بھی شرط نہیں، اب اگر کوئی شخص پودا لگا رہا ہے تو اگرچہ اس کی نیت یہ نہ ہو کہ اس سے پرندے، جانور اور انسان کھائیں گے، لیکن چونکہ وہ شخص ان کے کھانے کا سبب بنا ہے، اس لیے ان کے کھانے پر اس شخص کا صدقہ لکھا جائے گا اور ثواب ملے گا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص کسی نیکی کا سبب بن جاتا ہے، اگرچہ سبب بننے کی نیت نہ ہو، تب بھی اللہ تعالیٰ کی رحمت سے امید ہے کہ اس پر ثواب ملے گا۔(۲)

---

(۱) أخرجه البخاري، باب رحمة الناس والبهائم، رقم: ۶۰۱۲، وأخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب فضل الزرع والغرس، رقم: ۱۵۵۳.

(۲) تكملة فتح الملهم، كتاب المساقاة والمزارعة، باب في فضل الغرس والزرع، ۱/۴۷۳، تحت الرقم: ۳۹۴۵، ونصه: «واستنبط منه مولانا الشيخ أشرف علي التهانوي رحمه الله في بعض مواعظه إلخ».

باب ما جاء في المزارعة

(۱۳۸۳) عَنْ ابْنِ عُمَرَ: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَلَ أَهْلَ خَيْبَرَ بِشَطْرِ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا مِنْ ثَمَرٍ أَوْ زَرْعٍ».(۱)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ خیبر سے آدھی پیداوار پر معاملہ فرمایا، چاہے وہ پھل کی ہو یا کھیتی کی ہو، (آدھی تمہاری ہوگی اور آدھی ہماری ہوگی، گویا کہ کھیت میں مزارعت کا اور باغات میں مساقات کا معاملہ فرمایا۔)

یہ حدیث ان فقہاء کی دلیل ہے جو مزارعت کو جائز کہتے ہیں۔(۲)

زمین کو کاشت کے لیے کرایہ پر دینا:

تفصیل اس کی یہ ہے کہ کسی زمین کو دوسرے کو کاشت پر دینے کی چند صورتیں ہوسکتی ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ مالک اپنی زمین کاشت کار کو کرایہ پر دے دے اور اس سے معین کرایہ وصول کرے، یہ کرایہ نقد کی شکل میں ہو، پیداوار کی شکل میں نہ ہو، اور مالکِ زمین کا پیداوار سے کوئی تعلق نہ ہو، ائمۂ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ صورت جائز ہے، صرف علامہ ابن حزمؒ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں(۳) اور

---

(۱) أخرجه البخاري، كتاب المزارعة بالشطر ونحوه، رقم: ۲۳۲۸، وأخرجه مسلم، كتاب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع، رقم: ۱۵۵۱.

(۲) الموسوعة الفقهية الكويتية، حكم المزارعة ۳۷/ ۵۰، ونصه: «فذهب المالكية والحنابلة وأبويوسف ومحمد وعليه الفتوى عند الحنفية إلى جواز عقد المزارعة... واستدلوا على ذلك بالسنة والإجماع إلخ».

(۳) الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي، المبحث الرابع: كراء الأرض في الإسلام ۷/ ۵۰۲۴، ونصه: «أما الفريق الأول الذي يمنع كراء الأرض وهم الأقل، فهم بعض التابعين: طاوس وأبو بكر بن عبد الرحمن وطائفة قليلة، وأخذ برأيهم ابن حزم الظاهري، قالوا: لا يجوز كراء الأرض مطلقاً، لا بجزء من ثمرها أو طعامها من الحبوب ونحوها، ولا بشيء من النقود ذهباً أو فضة، ولا بغير ذلك... وأما الفريق الثاني وهم الجمهور المجيزون لكراء الأرض مبدئيا إلخ».

اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ بعض روایات میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "کراء الأرض" سے منع فرمایا[1] اور "کراء الأرض" کے معنی ہیں، روپے پیسے کے ذریعہ زمین کرایہ پر دینا، لیکن یہ استدلال درست نہیں ہے؛ اس لیے کہ مسلم شریف کی ایک حدیث میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے صاف صاف فرمایا کہ:

﴿وَأَمَّا الْوَرِقُ فَلَمْ يَنْهَنَا﴾[2]

یعنی دراہم کے ذریعہ زمین کو کرایہ پر دینے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم منع نہیں کیا تھا۔

لہٰذا حدیث میں جہاں "کراء الأرض" کا لفظ آیا ہے اس سے مزارعت کی وہ خاص شکل مراد ہے جو ناجائز ہوتی ہے، جو (ان شاء اللہ) ابھی عرض کروں گا، لہٰذا علامہ ابن حزم کا یہ کہنا کہ زمین کو کرایہ پر دینا جائز نہیں، یہ درست نہیں۔

زمین کو مزارعت پر دینا اور اس کی تین صورتیں:

دوسری صورت یہ ہے کہ زمین دوسرے کو اس شرط پر دینا کہ پیداوار کا کچھ حصہ زمین دار کا ہوگا اور کچھ حصہ کاشت کار کا ہوگا، اس کی پھر تین صورتیں ہوسکتی ہیں:

● ایک صورت یہ ہے کہ زمین دار پیداوار کی ایک معین مقدار اپنے لیے مقرر کرلے، مثلاً: یہ کہے کہ جتنی پیداوار ہوگی اس میں سے بیس من میں لوں گا اور باقی تمہاری ہوگی، یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے؛ اس لیے کہ پتہ نہیں ہے کہ پیداوار کتنی ہوگی؟ ہوسکتا ہے کہ کل بیس من ہی پیداوار ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بیس من بھی نہ ہو، اس صورت میں کاشت کار کو کچھ نہیں ملے گا، اس لیے شرعاً یہ صورت جائز نہیں۔[3]

---

(۱) صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب كراء الأرض بالذهب والفضة، رقم: ۱۵۴۷، ونصه: «حنظلة بن قيس أنه سأل رافع بن خديج عن كراء الأرض، فقال: «نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض إلخ».

(۲) جزء من حديث أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب كراء الأرض بالذهب والورق، رقم: ۱۵۴۷، ونصه: «عن حنظلة الزرقي، أنه سمع رافع بن خديج، يقول: كنا أكثر الأنصار حقلا، قال: «كنا نكري الأرض على أن لنا هذه، ولهم هذه، فربما أخرجت هذه، ولم تخرج هذه، فنهانا عن ذلك، وأما الورق فلم ينهنا».

(۳) بدائع الصنائع، كتاب المزارعة، فصل في شرائط التي ترجع إلى الخارج من المزرع ۶/۱۷۷، ونصه: «ومنها أن يكون جزءا شائعا من الجملة حتى لو شرط لأحدهما قفزانا معلومة لا يصح العقد».

یہ صورت بھی جائز نہیں:

● دوسری صورت یہ ہے کہ زمین دار زمین کے ایک مخصوص حصے کی پیداوار اپنے لیے مقرر کر لے اور یہ کہے کہ اس حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی اور دوسرے حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ تمہاری ہوگی، اور عام طور پر یہ ہوتا تھا کہ اس کھیت میں سے پانی کی جو نالیاں گزر رہی ہوتی تھیں، ان نالیوں کے آس پاس کے حصے کو زمین دار اپنے لیے مخصوص کر لیتا تھا، اور باقی حصے کی پیداوار کو کاشت کار کے لیے مخصوص کر لیتا تھا، یہ صورت بھی بالاتفاق ناجائز ہے، اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ پیداوار صرف ان حصوں پر ہو جو پانی کے قریب ہیں، اور دوسرے حصوں پر بالکل پیداوار نہ ہو، اس طرح کاشت کار کو کچھ بھی نہیں ملے گا، اس لیے شرعاً یہ صورت بھی جائز نہیں۔ (۱)

یہ صورت جائز ہے:

● تیسری صورت یہ ہے کہ زمین دار پیداوار کا ایک متناسب حصہ اپنے لیے مقرر کر لے، مثلاً: یہ کہے کہ جتنی پیداوار ہوگی اس کا ایک چوتھائی میں لوں گا اور تین چوتھائی تمہارا ہوگا، یا آدھی پیداوار تمہاری اور آدھی پیداوار میری ہوگی، یا ثلث میری اور دو ثلث تمہاری، اس صورت کو "مزارعة بالثلث أو بالربع" یا "مزارعة بالحصة المشاعة" کہتے ہیں، اس کے جواز اور عدم جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ صورت بھی مطلقاً ناجائز ہے، اور صاحبین اور بہت سے دوسرے فقہاء اس کو جائز کہتے ہیں، (۲) البتہ بعض فقہاء اس کو علی الاطلاق جائز کہتے ہیں، اور بعض فقہاء مساقات کے ضمن میں جائز کہتے ہیں، اور تنہا ناجائز کہتے ہیں، (۳) بہر صورت جمہور فقہاء اس صورت کے جواز کے

---

(۱) المصدر السابق ۶/۱۷۸، ونصه: «وكذا إذا شرطا ما على الماذيانات والسواقي لا يصح العقد».

(۲) المصدر السابق ۶/۱۷۷، ونصه: «(ومنها): أن يكون ذلك البعض من الخارج معلوم القدر من النصف والثلث والربع ونحوه».

(۳) البناية، كتاب المزارعة ۱۱/۴۷۴، ونصه: «وقال الشافعي: تجوز المزارعة تبعا للمساقاة على الأرض التي بين النخيل، ولا تجوز مفردة».

فی الجملہ قائل ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال:

امام ابوحنیفہؒ ان احادیث سے استدلال فرماتے ہیں جو حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں، جن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مزارعت سے منع فرمایا، چنانچہ ابوداؤد میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿مَنْ لَمْ يَذَرِ الْمُخَابَرَةَ فَلْيَأْذَنْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللهِ وَرَسُوْلِهِ﴾[1]

یعنی جو شخص مخابرہ یعنی مزارعہ نہ چھوڑے تو وہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلانِ جنگ سن لے۔

ان احادیث سے استدلال کرتے ہوئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مزارعت جائز نہیں۔[2]

جمہور فقہاء کی دلیل:

جمہور فقہاء حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خیبر والوں سے جو معاہدہ کیا تھا وہ مزارعت کا معاہدہ کیا تھا، وہ معاہدہ یہ تھا کہ اہل خیبر ان زمینوں کو کاشت کریں گے اور باغات کو پانی دیں گے اور جو پھل اور پیداوار ہوگی اس کا نصف ان کا ہوگا اور نصف مسلمانوں کا ہوگا، لہٰذا جب خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مزارعت فرمائی ہے تو اس کے عدم جواز کے کوئی معنی نہیں ہیں۔[3]

حنفیہ کی طرف سے خیبر والے معاملے کا جواب:

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ خیبر کے معاملے میں یہ تاویل فرماتے ہیں کہ یہ مزارعت کا معاملہ نہیں تھا بلکہ یہ

---

(۱) أخرجه أبو داود عن جابر بن عبد الله رضی الله عنهما، كتاب البيوع، باب في المخابرة، رقم: ۳۴۰۶.

(۲) الهداية، كتاب المزارعة ۴/۳۳۷، ونصه: «وله ما روي أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن المخابرة وهي المزارعة».

(۳) قد مر تخريجه.

"خراج مقاسمة" تھا، یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ خیبر پر یہ خراج مقرر کر دیا تھا کہ تم زمینوں پر کاشت کرو اور نصف پیداوار بطور خراج کے ہمیں ادا کرو۔ (۱)

لیکن تحقیق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ خیبر کے واقعہ کو "خراج مقاسمة" پر محمول کرنا بہت بعید ہے، اس لیے کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ خیبر کی زمین "عَنْوَةً" فتح ہوئی تھی، صلحاً نہیں ہوئی تھی، اور اصول یہ ہے کہ جو اراضی "عَنْوَةً" یعنی قوت کے ذریعے فتح ہوں وہ اراضی غانمین کے درمیان تقسیم کر دی جاتی ہیں، تو چونکہ خیبر عنوۃ فتح ہوا تھا اس لیے اس کی اراضی مجاہدین کے درمیان تقسیم کی گئیں، اور تقسیم کے بعد مسلمان ان زمینوں کے مالک بن گئے، اور جب مسلمان مالک بن گئے تو اب ان زمینوں پر خراج عائد ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں تھا، اس لیے کہ خراج اس وقت عائد ہوتا ہے جب مالک غیر مسلم ہوں، بلکہ صورت یہ ہوئی کہ جب خیبر فتح ہو گیا تو یہودیوں نے یہ کہا کہ یہ زمینیں تو آپ کی ہو گئیں لیکن آپ ان زمینوں کو استعمال کرنے کا ہنر اتنا نہیں جانتے جتنا ہم جانتے ہیں، لہٰذا اگر آپ یہ زمینیں ہمیں ہی کاشت کے لیے دے دیں تو آپ کے لیے بہتری ہوگی، اور ہمارے لیے بھی بہتری ہوگی۔

چنانچہ یہ طے ہوا کہ یہ زمینیں یہودیوں کو دے دیں جائیں، آدھی پیداوار وہ رکھیں گے اور آدھی پیداوار مسلمانوں کو دیں گے، اس تفصیل سے ظاہر ہو گیا کہ حقیقت میں یہ معاملہ مزارعت کا تھا، "خراج مقاسمة" کا معاملہ نہیں تھا، اور "خراج مقاسمة" اس وقت ہوتا جب ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت رکھی گئی ہوتی، (۲) اور تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت باقی نہیں رکھی گئی تھی، اس کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ جب انہوں نے گڑبڑ شروع کی تو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے ان کو تیماء کی

---

(۱) عمدة القاري، كتاب المزارعة، باب المزارعة بالشطر ونحوه، تحت الرقم: ۸۲۳۲، ونصه: «وأجاب أبو حنيفة عن حديث الباب بأن معاملة النبي صلى الله عليه وسلم أهل خيبر لم يكن بطريق المزارعة والمساقاة، بل كانت بطريق الخراج على وجه المن عليهم والصلح إلخ».

(۲) تاريخ الطبري، ذكر مقاسم خيبر وأموالها ۲۰/۳، ونصه: «سألت ابن شهاب الزهري: كيف كان إعطاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يهود خيبر نخيلهم حين أعطاهم النخل على خرجها؟ أبَتَّ ذلك لهم حتى قبض، أم أعطاهم إياها لضرورة من غير ذلك؟ فأخبرني ابن شهاب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم افتتح خيبر عنوة بعد القتال، وكانت خيبر مما أفاء الله على رسوله، خمسها رسول الله وقسمها بين المسلمين».

طرف جلاوطن کر دیا،[1] اگر ان کی ملکیت ہوتی تو پھر ان سے زمین چھین کر ان کو جلاوطن کرنے کا کوئی جواز نہیں تھا، لہٰذا دلائل کی قوت اسی جانب ہے کہ مزارعت جائز ہے، چنانچہ حنفیہ نے بھی اس مسئلے میں امام صاحب کے بجائے صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔[2]

---

(۱) عمدة القاري، كتاب المزارعة، إذا قال رب الأرض أقرك، تحت الرقم: ۸۳۳۲، ونصه: «أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز...فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم نقركم بها على ذلك ما شئنا فقروا بها حتى أجلاهم عمر إلى تيماء وأريحاء».

(۲) الدر المختار، كتاب المزارعة ۶/۲۷۵، ونصه: «وعندهما تصح وبه يفتى للحاجة وقياسا على المضاربة».

باب (بلا ترجمة)

(١٣٨٤)عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ: نَهَانَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَمْرٍ كَانَ لَنَا نَافِعًا، إِذَا كَانَتْ لِأَحَدِنَا أَرْضٌ أَنْ يُعْطِيَهَا بِبَعْضِ خَرَاجِهَا أَوْ بِدَرَاهِمَ، وَقَالَ:«إِذَا كَانَتْ لِأَحَدِكُمْ أَرْضٌ فَلْيَمْنَحْهَا أَخَاهُ أَوْ لِيَزْرَعْهَا».(١)

یہ وہ حدیث ہے جس سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ استدلال کرتے ہیں۔

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک ایسے معاملے سے منع فرمایا جو ہمارے لیے فائدہ مند تھا، وہ یہ کہ جب ہم میں سے کسی کی زمین ہوتی تو وہ اس کو اس کی بعض پیداوار کے عوض یا دراہم کے عوض دے دے، اس سے منع فرمایا، (لیکن یہی حدیث اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ یہ ممانعت تحریمی نہیں تھی بلکہ تنزیہی تھی، اس لیے کہ اس حدیث میں دراہم کا بھی ذکر ہے کہ دراہم پر دینے سے بھی منع فرمایا، حالانکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بھی دراہم پر دینے کو جائز فرماتے ہیں، لہٰذا اس حدیث میں دراہم کی ممانعت کو حرمتِ تنزیہی پر محمول کرنا ہوگا اور جب دراہم کو حرمتِ تنزیہی پر محمول کیا جا رہا ہے تو "بِبَعْضِ خَرَاجِهَا" میں بھی وہی حکم ہوگا،(٢)) پھر فرمایا کہ: اگر تم میں سے کسی شخص کی زمین ہو تو اپنے بھائی کو عاریۃً کاشت کے لیے دے دے یا خود کاشت کرے۔

مطلب یہ ہے کہ اس زمین کا کرایہ لینا یا اس کی پیداوار میں حصہ بننا پسندیدہ فعل نہیں ہے بلکہ بہتر یہ ہے کہ ویسے ہی زمین عاریت پر دے دے، لیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ یہ ممانعت کراہتِ تنزیہی پر محمول ہے،

---

(١)أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، رقم: ١٥٣٦، وأخرجه النسائي، كتاب المزارعة، ذكر أحاديث المختلفة في النهي، رقم: ٣٨٧١.

(٢) فتح الباري، كتاب المزارعة، باب كراء الأرض بالذهب والفضة، تحت الرقم: ٢٣٤٦، ونصه: «فمن قال بالجواز حمل أحاديث النهي على التنزيه».

اس لیے خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اہلِ خیبر سے مزارعت کا معاملہ فرمایا اور اس کو جائز قرار دیا۔

حدیثِ باب سے اشتراکیت کے جواز پر استدلال درست نہیں:

بعض اشتراکی ذہنیت کے لوگ اس حدیث سے ملکیت کی نفی پر استدلال کرتے ہیں کہ زمین کسی کی ملکیت نہیں ہے، اس لیے کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے بھائی کو ویسے ہی عاریۃً دے دو، اس سے کرایہ اور پیداوار مت لو، یہ استدلال درست نہیں، اس لیے کہ حدیث ملکیت زمین پر اور زیادہ دلالت کرتی ہے۔

کیونکہ آپ نے فرمایا کہ: "فَلْيَمْنَحْهَا" اور "مَنِيحَة" عاریت کو کہتے ہیں[1] اور عاریت پر تو وہی چیز دی جائے گی جو انسان کی اپنی ملکیت میں ہوگی، اس لیے اس حدیث سے ملکیت زمین کا ثبوت ہوتا ہے، نفی نہیں ہوتی۔

(۱۳۸۵) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يُحَرِّمِ الْمُزَارَعَةَ، وَلَكِنْ أَمَرَ أَنْ يَرْفُقَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ».[2]

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مزارعت کو حرام نہیں کیا، لیکن یہ حکم دیا کہ ایک دوسرے کے ساتھ نرمی کا معاملہ کریں۔

دیکھئے: اس حدیث میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے صاف صاف تشریح فرمادی۔

تمّ المجلّد الأول

فللّٰه الحمدُ على ذلك

---

(۱) المنهاج (شرح صحيح مسلم) للنووي، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، تحت الرقم: ۱۵۳۶، ونصه: «فليمنحها أخاه بفتح الياء والنون أي: يجعلها منيحة أي: عارية».

(۲) أخرجه الطبراني في الكبير، باب العين، طاؤس عن ابن عباس، رقم: ۱۰۸۷۹، وأخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب المزارعة، رقم: ۵۱۹۵.

درس ترمذی کی چند خصوصیات

- اردو زبان میں جامع ترمذی کی مختلف شروحات لکھی گئی ہیں جن میں سے ہر ایک اس کے مؤلف کے مزاج اور ذوق کے لحاظ سے مختلف خصوصیات کا حامل ہے، تاہم حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے اپنے مخصوص لب ولہجہ میں جس طریقہ سے سنن ترمذی کی مختلف احادیث پر روشنی ڈالی ہے، اس میں وہ یکتا اور یگانۂ روزگار نظر آتے ہیں، ان خصوصیات میں سے چند درج ذیل ہیں:

- باوجود یہ کہ درس ترمذی حضرت کی تحریر کردہ باقاعدہ تصنیف یا تالیف نہیں بلکہ ان کی درسی تقاریر کا مجموعہ ہے، لیکن الفاظ ایسے جچے تلے، بامعنی اور برمحل کہ قاری یوں محسوس کرتا ہے جیسے ہر لفظ کو خوب سوچ سمجھ کر لکھا گیا ہو اور مناسب نہ ہونے کی صورت میں مٹا کر دوبارہ لکھا گیا ہو۔

- اندازِ بیان نہایت عام فہم، مختصر، جامع اور دل نشین ہے جو کہ دریا کو کوزے میں بند کرنے کے مترادف ہے۔

- ان ابحاث پر زیادہ تر کلام کرنے کی کوشش کی گئی ہے جن پر عام طور سے کلام نہیں کیا جاتا۔
- دورِ حاضر کے جدید مسائل کا جگہ جگہ احادیث سے استنباط کر کے فقہائے احناف کی آراء کی روشنی میں ان کا حکم بیان فرمایا گیا ہے۔

- کسی مخالف مسلک والے کا نام لیتے ہوئے یا کوئی اختلافی مسئلہ بیان کرتے ہوئے مدمقابل کے ادب واحترام کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے اور اپنا مدعا پیش کرنے میں اعتدال پسندی سے کام لیا گیا ہے۔

- اگر کسی مسئلہ میں احناف کا مستدل حضرت مدظلہم کے فقہی ذوق کے اعتبار سے کمزور تھا تو محتاط انداز میں اس کی بھی نشاندہی فرمائی گئی ہے۔

- کسی جدید مسئلہ میں ذاتی توجیہ کو حرفِ آخر نہیں سمجھا گیا بلکہ دیگر علمائے وقت کو بھی اس پر غور وفکر کی دعوت دی گئی ہے۔

مکتبہ دارالعلوم کراچی